思想與時代月刊　第七期

中華民國三十一年二月一日出版

編輯兼出版者　思想與時代社　貴州遵義水硐街三號

印刷者　貴陽中央日報　六廣門外高家園

總代售處　重慶　桂林　大公報館

分售處　重慶正中書局　中國文化服務社　貴陽中央日報社

定價表

每月一冊　全年
每月一日發

訂購辦法	冊數	價目	郵費（定價外另加）國內	郵費 香港澳門	郵費 國外
零售	一	一元	四分	一角六分	四角
預定半年	六	五元五角	免	九角六分	二元四角
預定全年	十二	十一元	免	二元九角二分	四元八角

注意

一、定單如有詢問事件或更改地址通信時務將（1.）定單號數（2.）定戶姓名（3.）在何處定（4.）原寄何處四項、詳細開明，寄大公報館，（在本社訂閱者逕寄本社）方可辦理。

二、本國郵票代價通用，以一角五分為限。

三、信內附寄法幣，如有遺失，概不負責。

四、本社歡迎直接訂閱，各大學學生有證明文件者訂閱八折優待。

投稿簡章

（一）本刊歡迎投稿，請郵寄貴州遵義水硐街三號本社收。

（二）投稿揭載後，論文書評及譯稿每千字酬廿五元至卅元，

（三）投寄之稿，如不登載，可以奉還。

（四）投寄之稿，除特別約定者外，以一萬字為限。

（五）本刊對來稿有刪改之權。

第八期目錄預告

論人生中的境界　馮友蘭

中國人的法律觀念　錢穆

國防中心論（續）　張其昀

懷黑特論哲學之正鵠　張蔭麟

教員福利與民族復興　梁慶椿

繪畫改良論　豐子愷

莫洛亞著傳記文學兩種　任美鍔

徵稿啟事

一　本刊內容包涵哲學，科學，政治，文學，教育，史地諸項而特重時代思想與民族復興之關係

二　本刊歡迎下列各類文字。

建國時期主義與國策之理論研究，

我國固有文化與民族理想根本精神之探討，

西洋學術思想源流變遷之探討，

與青年修養有關各種問題之討論，

歷史上偉大人物傳記之新撰述，

我國與歐美最近重要著作之介紹與批評。

三　本刊文字大都爲通論，不載考据纂輯之作，但窮理力求精密，立論務期徵信，以要言不繁深入顯出者爲尙。

四　投稿手續請參閱本期底頁所載投稿簡章。

徵稿

思想與時代

第七期目錄

樂的精神與禮的精神　朱光潛
中國傳統教育精神與教育制度　錢穆
論心的重要　馮友蘭
國防中心論　張其昀
宣傳與教育　賀麟
論宋詩　繆鉞
思想之方式（書評）　謝幼偉

樂的精神與禮的精神

——儒家思想系統的基礎——

朱光潛

儒家論學問，素重「知類通達；」「豁然貫通，」用流行語來說他們很注重學術思想要有一貫的系統。他們討探的範圍極廣；從心理學，倫理學，教育學，政治學，以至於宇宙哲學與宗教哲學，乘經擧于都常約略涉及。他們所常提到的觀念很多，如忠恕，中庸，智仁勇，仁義禮智信，忠孝慈悌友敬等等；他們設教有德行，言語，政事，文學四科；他們的經典有詩，書，易，禮，春秋。從表面看，頭緒似很紛繁，名謂也不一致。但是儒家究竟有沒有一兩個基本觀念把他們的哲學思想維繫成一個一貫的系統呢？本篇的用意就在給這個問題以一個肯定的答覆，說明樂與禮兩個觀念如何是基本的，儒家如何從這兩個觀念的基礎上建築起一套倫理學，一套教育學與政治學，甚至於一套宇宙哲學與宗教哲學。作者的意旨重解說不重評判。

（一）

一般人對於禮樂有一個膚淺而錯誤的見解，以爲禮只是一些客套儀式，而樂也只是絃管歌唱。孔子早見到這個普通的誤解，曾鄭重的申明說：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」在「禮記」「孔子閒居」篇裏，他特標「無聲之樂」與「無體之禮」。儒家論禮樂，並不沾着跡象，而着重禮樂所表現的精神。禮樂的精神是什麼呢？「樂記」裏有幾段話說得最好：

禮節民心，樂和民聲。

大樂與天地同和，大禮與天地同節。

樂者天地之和也，禮者天地之序也。

樂自中出，禮自外作。樂自中出故靜，禮自外作故文。

禮者殊事合敬者也，樂者異文合愛者也。

仁近於樂，義近於禮。

樂者樂也，君子樂得其道，小人樂得其欲。

樂也者情之不可變者也，禮也者理之不可易者也。

禮記他篇論禮樂的話尚有幾條可引來補充：

夫禮所以制中也——仲尼燕居

言而履之禮也，行而樂之樂也——仲尼燕居

先王之制禮也以節事，修樂以道志——禮器

統觀上引諸語，樂的精神是和，靜，樂，仁，愛，道志，情之不可變；禮的精神是序，節，中，文，理，義，敬，節事，理之不可易。樂的許多屬性都可以「和」字統攝，禮的許多屬性都可以「序」字統攝。程伊川也說：「禮只是一箇序，樂只是一箇和，只此兩字含蓄多少義理。」

這「和」與「序」兩個觀念真是偉大。先說和，歐洲第一位寫倫理學書的亞理斯多德就以為人生最高目的是幸福，而幸福是「不受阻撓的活動」—他所謂「活動」—意指人性的生發，所謂「不受阻撓」—可以解作「自由」，也可以解作「和諧」。從來歐洲人談人生幸福，多偏重「自由」一個觀念，其實與其說自由，不如說和諧，因為彼此自由可互相衝突，而和諧是化除衝突後的自由。和諧是個人修養的勝境。人生來有理智，情感，意志，慾念。這些心理機能性質各異，趨向不同，在普通生活中常起衝突。不特情理可以失調，志慾難趨一致，就是同一心理機構，未到豁然貫通的境界，理與理可以衝突；未到清明在躬的境界，情與情可以衝突，至於意志紛歧，慾念駁雜，尤其是常有之事。一個人內部自行分家吵鬧，愁苦由此起，心理變態由此起，罪惡行為也由此起。所以無論從心理衛生的觀點看，或是從倫理學的觀點看，一個人都需要內心和諧；內心和諧，他才可以是健康的人，才可以是善人，也才可以是幸福的人。社會也是如此。一部人類歷史自頭至尾是一部戰爭史，原因是在人類生來有一副自私的惡根性。人與人相等，利害有衝突，意見有紛歧，於是欺詐凌虐紛爭攘奪種種亂象就因之而起。人與人鬥爭，階級與階級鬥爭，國與國鬥爭，鬧得一團怨氣，彼此不泰平。有些思想家因為社會中有衝突，根本反對社會的存在，也有些思想家為現實辯護，說社會需要衝突纔能生展。但是社會已存在，為不可滅的事實，而社會所需要的衝突也必終以和諧為目的。一個有幸福的社會必定是一個無爭無怨，相安相睦，[illegible]力的社會，因為如此社會才有他的生存理由，纔能有最合理的發展。

「和」是個人修養與社會生展的一種勝境，而達到這個勝境的路徑是「序」。和的意義原於音樂，就拿音樂來說，「聲成文，謂之音」。一曲樂調本是許多不同的甚至相反的聲音配合起來的，音樂和諧與不和諧，就看這配合有無條理秩序。音樂是一種最高的藝術，像其他藝術一樣，他的成就在形式，而形式之所以為形式，正因其具有條理秩序，即中國語所謂「文」。就一個人的內心說，思想要成一個融貫的系統，他必定有條理秩序，人格要成一個完美的有機體，知情意各種活動必須各安其位，各守其分，就一個社會說，分子與分子要和而無爭，他也必有制度法律，使每個人都遵照，世間決沒有一個無「序」而能「和」的現象。

「和」是樂的精神，「序」是禮的精神。「序」是「和」的條件，所以樂之中有禮。「樂記」說得好：「樂者通倫理者也，」「知樂則幾於禮矣。」先秦儒家中，荀子最精於詩禮，也見到這個道理，他說：「凡禮始乎梲（從盧校，梲訓斂，）成乎文，終乎悅恔（從盧校，悅恔訓快樂）。」「文」者條理秩序，是禮的精神；「悅恔」即快樂，是樂的精神，禮之至必達於樂。周子在通書裏也說道：「禮，理也；樂，和也、陰陽和而後理。君君，臣臣，父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦，萬物各得其理而後和，故禮先而樂後。」

樂之中有禮，禮之中也必有樂。「樂自中出，禮自外作。」樂主和，禮主敬，內能和而後外能敬。樂是情之不可變，禮是理之不可易，合乎情然後當於理。樂是內涵，禮是外現，和順積中，而英華發外，」「樂不可以爲僞，」禮也不可以爲僞。內不和而外敬，其敬爲鄉愿；內不合乎情而外求當於理，其理爲殘酷寡恩；內無樂而外守禮，其禮必爲拘板的儀式，枯渴而無生命。禮不可以無樂，猶如人體軀殼不可無靈魂，藝術形式不可無實質。「禮器」裏有一段說：「先王之立禮也，有本有文。忠信，禮之本也；義理，禮之文也。無本不立，無文不行。」忠信仍是「和」的表現，仍是樂的精神。「論語」記有子的話：「禮之用，和爲貴。」「和」是儒家素來認爲樂的精神，而有子拿來說禮，也是見到禮中不可無樂。「論語」又記孔子與子夏談詩，孔子說到「繪事後素，」子夏就說，「禮後乎？」孔子稱讚他說：「啓予者商也。」樂是素，禮是繪。樂是質，禮是文。繪必後於素，文必後於質。

就偏向說，雖是「仁近於樂，義近於禮，」而就本原說，樂與禮同出於仁——儒家所公認的最高的美德。孔子說得很明白「人而不仁如禮何，人而不仁如樂何？」仁則內和而外敬，內靜而外文。就其誠於中者說，仁是樂；就其形於外者說，仁是禮。所以禮樂是內外相應的，不可偏廢。儒家常並舉禮樂，如單說一項，也常隱含另一項。「關雎樂而不淫，哀而不傷，」是說樂兼及禮；「喪禮，與其哀不足而禮有餘也，不若禮不足而哀有餘也，」「拜下禮也，今拜乎上，泰也，雖違衆，吾從下，」是說禮兼及樂。

禮樂本是內外相應，但就另一觀點說，也可以說是相反相成，其義有三。第一，樂是情感的流露，意志的表現，用處在發揚宣洩，使人盡量地任生氣洋溢；禮是行爲儀表的紀律，制度文爲的條理，用處在調整節制，使人於發揚生氣之中不至泛濫橫流。樂使人活躍，禮使人斂肅；樂使人任其自然，禮使人控制自然；樂是浪漫的，禮是古典的精神；樂是易所謂「陽，」「元亨，」「乾天下之至健，」「其動也闢，」」禮是易所謂「陰，」「利貞，」「坤天下之至順，」「其靜也翕。」「樂記」以「春作夏長」喻樂，以「秋斂冬藏」喻禮，又說「禮主其減，樂主其盈，」都是這個道理。其次樂是在衝突中求和諧，禮是混亂中求秩序；論功用，樂易起同情共鳴，禮易顯出等差分際；樂使異者趨於同，禮使同者現其異；樂者綜合，禮者分析；樂之用在「化，」禮之用在「別。」在宗教大典中，作樂時，無論尊卑長幼，聽到樂聲，心裏都起同樣反應，一哀都哀，一樂都樂，大家都化除一切分別想，同感覺到彼此屬於一個和氣周流的人羣；行禮時，則尊卑長幼，各就其位，升降揖讓，各守其序，奠祭薦徹，各依其成規，絲毫錯亂不得，錯亂則爲失禮，這時候每人都覺得置身於一個條理井然紀律森然的團體裏，而自己站在一個特殊的崗位，做自己所應做的特殊的事務。這是一個淺例，小而家庭，大而國家社會，禮樂在功用上都有這個分別。「樂記」論這個分別最詳最精深的話是：「樂者爲同，禮者爲異；同則相親，異則

相徵；樂勝則流，禮勝則離，」「樂者天地之和也，禮者天地之序也；和故百物皆化，序故羣物皆別。」第三，樂的精神是和，樂，仁，愛，是自然，或是修養成自然；禮的精神是序，節，文，制，是人爲，是修養所下的工夫。樂本乎情，而理則求情當於理。原始社會即有樂禮（包含制度典章）則爲文化既具的徵兆。就個人說，有禮才能有修養；就社會說，有禮才能有文化。「樂記」中「樂著大始而禮居成物」一句話的意義，就是如此（應與易繫詞「乾知大始，坤作成物」二語參看）。荀子也說吉凶憂愉之情人所固有，而「文禮隆盛」則爲「僞」（荀子所謂「僞」即人爲）。

總觀以上所述，禮樂相寓相應，亦相友相成。就這兩種看法說，禮樂都不能相離。「樂勝則流，禮勝則離，」「達於樂而不達於禮，謂之素，達於禮而不達於樂「謂之偏。」禮經一再警戒人只顧一端的危險。一個理想的人或是一個理想的社會，必須具備樂的精神和禮的精神，纔算完美。

（二）

樂與禮的性質，分別和關係如上所述。儒家的全部哲學思想大半從樂與禮兩個觀念出發，現在分頭來說明。我們在開始即說過，儒家特別看重個人的修養，修身是一切成就的出發點，所以倫理學爲儒家哲學的基礎。儒家的倫理學又根據他們的心理學。依他們看，人生而有性，性是潛能，一切德行都必由此生發，「率性之謂道，」道只是潛能的實現。依現代心理學看，性既爲潛能，本身自無善惡可言，他可以爲善也可以爲惡。但儒家以爲性的全體是傾向於善的，盡性即可以達道，例如惻隱之心爲性所固有，發揮惻隱之心即爲仁。至於惡的起源，儒家則歸之於習。性是靜的，感於物而動，於是有情有欲，情欲得其正，可以幫助性向善的方面發展，情欲不得其正，於是眞性梏沒，習染於惡。所以修養的工夫就在調節情欲，使歸於正，使復於性的本來善的傾向。樂與禮就是調節情欲使歸於正的兩大工具。「樂記」有一段說這道理最透闢：

「先王之制禮樂也，……將以教民平好惡而反人道之正也。人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉；好惡無節於內，知誘於外，不能返躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。於是有悖逆詐僞之心，有淫佚作亂之事。……是故先王之制禮樂，人爲之節。……禮節民心，樂和民聲。」

禮樂的功用都在「平好惡而反人道之正，」不至「滅天理，窮人欲，」宋儒的「以天理之公勝人欲之私」一套理論，都從此出發。在禮與樂之中，儒家本來特別看重樂，因爲樂與仁是一體，仁爲儒家所認爲最高的美德。樂在古代與詩相連。堯典中載夔典樂而敎冑子以「詩言志。」周官太師本掌樂而所教者是「六詩。」儒家說詩的話都可以應用於樂。孔子說詩可以興觀羣怨，詩教爲溫柔敦厚。溫柔

敦厚者樂之體，興觀羣怨者樂之用。孔子論德行最重仁，論教化最重詩樂。道理是一貫的，因爲詩的用在感，而感便是仁的發動。（馬一浮先生論「論語」中「凡答問仁者皆詩教義，甚詳且精。惟別詩於樂，合樂於禮，謂禮樂教主孝，書教主政，與本篇立論精神稍異。從本篇的立場說，孝爲仁之施於親，仍是一種和，仍是樂的精神；書以道政事，仍是秩序條理之事，仍是禮的精神。）

詩教有二義，就主者說，「詩言志，」「樂以道志，」「道」即「達，」「言」即「表現；」就受者言，詩可以興，樂感人深，「興」與「感」都有「移動」的意思。這兩個意義都很重要。就「道」的意義說，人的情欲需要發散，生機需要宣洩，一切文藝都起於這種需要。需要發散而不能發散，需要宣洩而不能宣洩，則抑鬱煩悶；情欲不得其正，釀成心理的變態與行爲的邪僻。亞理斯多德論音樂與悲劇對於情感有宣洩與淨化（Katharsis）的功用，爲近代佛洛伊特派心理學所本。儒家論詩樂特標「道」的功用，實與亞理斯多德的見解不謀而合，道則暢，暢則和，所謂「平好惡而反人道之正。」儒家並不主張「戕賊」情欲，於此也可見。其次，就「感」的意義說，心感於物而後動，動而後「心術形，」動爲善或動爲惡，「是故先王愼所以感之者。」樂感人最深，所以樂對於人的品德影響最大。「樂記」志微焦殺之音作而民思憂……順成和動之音作而民慈愛，流辟邪散狄成滌濫之音作而民淫亂」一段說得最詳盡。「孝經」謂「移風易俗莫善於樂」孔子在齊聞韶，三月不知肉味，所以他深感覺到樂的影響之大，顏淵問爲邦，他開口就答「樂則韶舞，放鄭聲，」至於「遠佞人」還在其次。音樂感人最深，音樂中和，人心也就受他感動而達於中和。樂之中有禮仍有「節」的功用。「關雎樂而不淫，哀而不傷；」「國風好色而不淫，小雅，怨悱而不亂，」也正因其有「節」節故能「平好惡而反人道之正。」

儒家本來特別看重樂，後來立論，則於禮言之特詳，原因大概在：樂與其特殊精神「和」爲修養的勝境，而禮爲達到這勝境的修養工夫，爲一般人說法，對於修養工夫的指導較爲切實，也猶如孟子繼承孔子而特別重「義」的觀念，是同一道理。

禮有二義。第一義是「節，」節所以有「序，」如上所述。道家任自然，倡無爲；儒家則求勝自然，主有爲；「爲」的工夫就在對於自然的利導與控制。顏淵問爲仁，孔子答以「克己復禮。」這句話的意思就是：就自然在己的情欲加以節制使其得其中，得中便是復禮。「檀弓」記子思語：「先王之制禮也，過之者俯而就之，不至焉者跂而及之；」「禮器」記孔子語：「先王之制禮也，不可多也，不可寡也，唯其稱也。」「中」與「稱」就是有序有理，恰到好處。從這點我們可以看見禮與儒家所稱道的「中庸」關係甚密切。中者不偏，庸者不易，「禮以制中，」爲「理之不可易者，」所以中庸仍是禮的精神。亞理斯多德在「倫理學」中也特別着重「中」的觀念，把一切德行都

看成過與不及之「中，」與儒家學說可謂不謀而合。

其次禮有「養」義。這個意義「禮記」和「論語」都未曾提出，孟子曾屢提「養性，」苟得其養，無物不長，」「養其大體爲大人」卻未曾明白說養的工夫就是禮。首先著「禮者養也」的是荀子。他說「制禮義……以養人之欲，」「理義文理之所以養情」這個養的意思極好，他明白說情欲是應該「養」而不應該戕賊的。禮的功用不但使情欲適乎中，而且使他得其養。「適乎中」便是使他「得其養」的唯一方法。中國人把在道德學問方面做工夫叫做「修養，」是從荀孟來的，其意義大可玩味。從「養」的方面想，品格的善與心理的健康是一致的。

第三，禮有「文」義。「文」是「節」與「養」的結果，含「序」「理」「義」諸義在內。「義者事之宜，」正因其有「理」有「序，」自旁人觀之，則爲「煥乎有文。」「文爲誠於中形於外，內和而外敬，和爲質，敬仍是文。從「序」與「理」說，禮的精神是科學的；從「義」與「敬」說，禮的精神是道德的；從合四者而爲「文」說，禮的精神也是藝術的。孟子有一句很精深的話：「始條理者智之事也。終條理者聖之事也，」朱子解爲「知得徹然後行得徹，」甚爲妥當。其意與蘇格臘底所說「知識即德行」一句名言暗相脗合。其實還不僅此，文藝也始終是條理之事。所以禮融貫眞善美爲一體。儒家因爲透懂禮的性質與功用，所以把倫理學、哲學、美學打成一氣，眞善美不像在西方思想中成爲三種若不相謀的事。

總觀以上樂禮諸義，我們可以看出儒家的倫理思想是很康健的，平易近人的。他們只求調節情欲而達於中和，並不主張禁止或摧殘。在西方思想中，靈與肉，理智與情欲，往往被看成對敵的天使與魔鬼，一個人於是分成兩橛。西方人感覺這兩方面的衝突似乎特別銳敏，他們的解決方法，如同在兩敵國中謀和平，必由甲國消滅乙國。大哲學家如柏臘圖，宗教家如中世紀的耶教徒，都把情欲本身看成惡的，以爲祇有理智是善的，人如果想爲善人，必須用理智把情欲壓制下去，甚至剷除淨盡，於是有所謂苦行主義與禁欲主義。佛家似也有這樣主張，末流儒家也有誤解克己復禮之「克」與「以天理勝人欲」之「勝」爲消除的。這實在是一個不健全的人生理想，因爲他要戕賊一部分人性去發展另一部份人性。從文藝復興以後，西方人也逐漸覺悟到這是錯誤，於是提倡所謂「全人」理想。近代心理學家更明白指出壓抑情欲的流弊。英儒芮伽兹(Richards)在他的「文學批評原理」裏有一章說得很中肯。他以爲人類生來有許多生機(Impulses)如食慾性慾哀憐恐懼歡欣愁苦之類。通常某一種生機可自由活動時，相反的生機便須受壓抑或消滅。但是壓抑消滅是一種可惜的損耗。道德的問題就在如何使相反的生機調和融洽，並行不悖。這需要適宜的組織(Organization)。活動愈多方愈自由，愈調和，則生命亦愈豐富。儒家所提倡的禮樂就是求「對於人類

生機損耗最少的組織。」孟子看這道理尤其明白。他主張「盡性，」意思就指人應該發展人類所有的可能性。他反對告子的「性猶杞柳，義猶桮棬」的比喻：「如將戕賊杞柳而以爲桮棬，則亦將戕賊人以爲仁義與？」禁欲主義在儒家看來是「戕賊」，儒家的辦法是「節」而不是「禁」。這是人生理想中一個極康健的觀念，值得特別表出。

（三）

禮樂的功用這樣偉大，所以儒家論教育，大半從禮樂入手。孔子常向弟子們叮嚀囑咐道：「小子何莫學夫詩？」他問他的兒子伯魚說：「汝爲周南召南矣乎？」陳亢疑惑孔子教育自己的兒子有一套祕訣，問伯魚說：「子亦有異聞乎？」伯魚答道：「未也。嘗獨立，鯉趨而過庭，曰：「學詩乎？」對曰：「未也。」「不學詩，無以言。」鯉退而學詩。他日又獨立，鯉趨而過庭，曰「學禮乎？」對曰「未也。」「不學禮，無以立。」鯉退而學禮。聞斯二者。」禮樂在孔門教育中是基本學科，於此可見。孔子自己是最深於詩禮的人，我們談「論語」聽他的聲音笑貌，看他的舉止動靜，就可以想像到他內心和諧而生活有紀律，怡然自得，藹然可親。他在老年的境界尤其是能混化樂與禮的精神，所謂「從心所欲，不踰矩，」「從心所欲」是樂，「不逾矩」是禮。宋儒談修養理想有兩句話說得很好：「擴然大公，物來順應。」非深於樂者不能擴然大公，非深於禮者不能物來順應。

「孝經」裏說「移風易俗，莫善於樂；安上治民，莫善於禮。」禮樂的最大功用，不在個人修養而在教化。教化是兼政與教而言，普通師徒授受的教育，對象爲個人，教化的對象則爲全國民衆；前者目的在養成有德有學的人，後者目的則在化行俗美，政治修明。「羣」的觀念，不如一般人所想像的，在中國實在發達得很早，而中國先儒所講的治羣與化羣的方法也極澈底。他們早就把社會看成個人的擴充；所以論個人修養，他們主張用禮樂；論社會教化，他們仍是主張用禮樂。內仁而外義，內心和諧而生活有秩序紀律，這是個人的倫理的理想，也是社會的政治的理想。實現這個理想，致和以樂，秩序以禮，這是個人的修養方法，也是社會的教化方法，所以儒家的教育就是政治，他們的教育學與政治學又都從倫理學出發。「周禮」司徒掌邦教，職務在「敷五典，擾兆民，」「佐王安擾邦國，」不但要「明七教，」還要「齊八政。」教化兼政與教，但着重點在教而不在政，因爲教隆自然政舉。儒家論修身治國，都從最根本處着眼。

就政與教言，基本在教；就禮與樂言，基本在樂。樂是最原始的藝術，感人不但最深，也最普遍。上文已說到樂有「表現」「感動」二義。就表現言，國民的性格與文化狀況如何，所表現的音樂也就如何。「是故治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困。」就感動言，音樂的性質如何，所感化成的國民性格與文化狀況也就如何。「是故志微噍殺之音作而民思憂，嘽諧慢易

繁文簡節之音作而民康樂，粗厲猛起奮末廣賁之音作而民剛毅，廉直勁正莊誠之音作而民肅敬，寬裕肉好順成和動之音作而民慈愛，流辟邪散狄成滌濫之音作而民淫亂。」音樂關係政教如此其大，所以周官樂有專司，孔子要教化爲第一件大事是「正樂，」顏淵問爲邦，孔子不說別的，先說「樂則韶舞，放鄭聲。」古代中國人要明白一國的政教風化，必從研究他的歌樂入手，在自己的國裏常采風，在別人的國裏必聽樂。他們要從音樂裏窺透一國民的內心生活祕奧，來推斷這一國的政教風化好壞，猶如醫生看病，不問症，先按脈。現代人到一國觀光，只問政教制度，比起來眞是膚淺多了。

樂較禮爲基本，因爲「樂者爲同，禮者爲異；同則相親，異則相敬，一相親而後能相敬；」樂至則無怨，禮至則不爭，」無怨而後能不爭。因此儒家論治國，重德化而輕政刑。孔子說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」「道之以德」是樂教中事，政刑仍屬於禮，不過是禮之中比較下乘的節目。

禮的大用在使異者有別，紛者有序。有別有序就是「治，」否則爲「亂。」治國在致治去亂，所以不能無禮。「禮記」對於這個道理曾反覆陳說：「禮者所以定親疏，決嫌疑，別異同，明是非；」「道德仁義，非禮不成；教訓正俗，非禮不備；分爭辨訟，非禮不決；君臣上下父子兄弟，非禮不定。」此外類似的話還很多。

禮的範圍極廣。個人的言行儀表，人與人的倫常關係，人與人交接的儀式和道理，政府的組織與職權，國家的制度典章，社會的風俗習慣等等都包含在內。所以近代社會科學所講的幾無一不在禮的範圍以內，我們讀三禮，特別是周禮，便會明白儒家所謂「禮」是一切文化現象的總稱。儒家雖特重德化，卻亦不廢政刑，因爲政刑的功用在維持社會的秩序紀律，與禮本是一致。荀子說得很明白：「禮者法之大分，類之綱紀也。」「樂記」也說：「禮以道其志，樂以和其聲，政以一其行，刑以防其姦。禮樂刑政，其極一也，所以同民心而出治道也。」儒家所忌諱的不是政刑而是專任政刑。政刑必先之以禮樂，禮樂的工夫到，政刑可以不用；如果沒有禮樂而只有政刑，政刑必流於偏枯煩瑣殘酷，反足以生事滋亂。近代所謂「法的精神」似過於偏重政刑，未免失之狹隘。禮雖是「法之大分」而卻不僅是法，有「法的精神」不必有「禮的精神，」有「禮的精神」卻必有「法的精神，」因爲禮全而法偏。現在我們中國人以缺乏「法的精神」爲世所詬病，其原因仍在缺乏「禮的精神。」所以禮也是救時弊的一劑良藥。知道禮，我們才會要求而且努力在紊亂中建設秩序。

（四）

儒家看宇宙，也猶如看個人和社會一樣，事物儘管繁複，中間卻有一個「序；」變化儘管無窮，中間卻有一個「和，」這就是說，宇宙也有他的禮樂。「樂記」中有一段語最爲朱子所歎賞：「天高地下，萬物散殊，而禮制行矣；流而不息，合同而化，而樂興焉。」這幾句話很

簡單，意義却很深廣。宇宙中一切現象，靜心想起來真令人起奇異之感，也令人起雄偉之感。每一事每一物都有他的特殊性與特殊的生命史，有一定的狀態，一定的活動，一定的方位，不與任何其他事物全同或相混；所以萬事萬物雜處在一起，却井井有條，讓科學家能把他們區分類別，納於原理，這便是所謂「天高地下，萬物散殊，而禮制行。」事物彼此雖相殊，却並非彼此不相謀；宇宙間充滿着的並非無數零星孤立的事物常落在靜止狀態；任何事物都與其他一切事物有或多或少的關係，每事物雖有一定的狀態與方位，而却都在變化無窮，生生不息，事與事相因相續，物與物相生相養，形成柏格森所說的「創化，」這便是所謂「流而不息，合同而化，而樂興。」所以這兩句話說盡宇宙的妙諦。看到繁複中的「序」只有科學的精神就行；看到變動中的「和」却不止是科學的事，必須有一番體驗，或則說，有一股宗教的精神。在宇宙中同時看到序與和，是思想與情感的一個極大的成就。「易經」所以重要，道理就在此。「易經」全書要義可以說都包含在上引「樂記」中幾句話裏面，他所窮究的也就是宇宙中樂與禮。太極生兩儀，一陽一陰，一剛一柔，一動一靜，於是有乾坤。「剛柔相推而生變化，」於是有「天下之賾，」與「天下之動。」「一闔一闢，往來不窮；」「變動不居，周流六虛，」於是宇宙的生命就這樣綿延下去。「易經」以卦與象象徵陰陽相推所生的各種變化，帶有宗教神祕色彩，似無可疑；但是他的企圖是哲學的與科學的，要了解「天下之賾」與「天下之動，」結果他在「天下之賾」中見出「序」（宇宙的禮，）在天下之動中見出「和」（宇宙的樂。）「易經」未明言禮樂之分，但是「樂記」的「天高地下」一段實本於易「繫詞」（註：「樂記」後於「繫詞」是假定，尙待考證。）我們不妨引來比較：

「天高地卑，乾坤定矣；卑高以陳，貴賤位矣；動靜有常，剛柔斷矣；方以類聚，物以羣分，吉凶生矣；在天成象，在地成形，變化見矣。是故剛柔相摩，八卦相盪，鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。」——易繫詞。

「天尊地卑，君臣定矣；卑高已陳，貴賤位矣；動靜有常，小大殊矣；方以類聚，物以羣分，則性命不同矣；在天成象，在地成形，如此則禮者天地之別也。地氣上齊，天氣下降，陰陽相摩，天地相盪，鼓之以雷霆，奮之以風雨，動之以四時，暖之以日月，而百化興焉，如此則樂者天地之和也。」——禮記樂記

先秦儒家以禮樂釋易，這是一個最早的例。孔子對於宇宙運行所表現的禮樂意味，嘗在觀賞讚歎。「論語」中「子在川上曰，逝者如是夫，不舍晝夜！」以及「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉！」兩段話都是「學易」有得的話，都足證明宇宙的序與和在他的腦裏留下的印象很深。

儒家有一個重要的觀念，叫做「法天，」或是「與天地合德。」

人是天生的，一切應該以天爲法。人要居仁由義，因爲天地有生長斂藏；人要有禮有樂，因爲天地有和有序。「樂記」一再說：「大樂與天地同和，大禮與天地同節；」「樂由天作，禮以地制；」「明於天地然後能興禮樂；」「樂者敦和，率神而從天；禮者別宜，居鬼而從地。故聖人作樂以應天，制禮以配地。」人天一致，原來仍有「和」的意味在內，但這種「和」比一般「和」更爲基本的，人對於天的「和」是一種「孝敬，」是要酬謝生的大恩。孝天敬天，因爲天予我以生命；仁民愛物，因爲民物同是天所予的生命。從此看來，人的德行都由孝天出發。張子「西銘」發揮這個意思最精當，他說：「乾稱父，坤稱母，予茲藐焉；乃混然中處。故天地之塞吾其體，天地之帥吾其性；民吾同胞，物吾與也。大君者吾父母宗子，其大臣宗子之家相也。」儒家尊天的宗教就根據這個孝天的哲學，與耶穌教在精神上根本實一致。

天地是人類的父母，父母是個人的天地，無天地，人類生命無自來，無父母，個人生命無自來。我們應孝敬父母，與應孝敬天地，理由只是一個，禮所謂「報本反始。」「孝經」一再說：「人之行莫大於孝，孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天；」「昔者明王事父孝，故事天明，事母孝，故事地察。」在儒家看，這對於所生的孝敬是一切德行之本，敬長慈幼，忠君尊賢，仁民愛物，以至於謹言愼行，都從這一點孝敬心出發。拿禮樂來說，樂之和從孝親起，禮之序從敬親起。「孝經」說：「愛親者不敢惡於人，敬親者不敢慢於人；」「不愛其親而愛他人者，謂之悖德，不敬其親而敬他人者，謂之悖禮。」

孝敬天地與祖先所以成爲一種宗教者，因爲他不僅是一種倫理思想而有一套宗教儀式。曾子說：「愼終追遠，民德歸厚矣，」這是倫理思想；「生則敬養，死則敬享，」一部「禮記」大半都談喪祭典禮，這是宗教儀式。祭禮以祭天地之郊社禘嘗爲最隆重。孔子說：「明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！」這話初看來像很奇怪，實在含有至理。知道孝敬所生，仁愛纔能周流，民德才能歸厚。「樂記」甚至以爲禮樂的本原就在此：「樂也者施也，禮也者報也；樂樂其所自生，而禮反其所自始。樂章德，禮報情，反始也。」

「報德反始」意在尊生，一切比較進化的宗教都由這個道理出發，不獨儒家的敬天孝親爲然，希臘的酒神教，波斯的拜火教，用意都在尊敬生的來源。佛家戒殺生，以慈悲教世，也還是孝敬所生。耶教徒到中國傳教，勸人放棄崇拜祖先，他們似誤解耶穌的「棄父母兄弟妻子去求天國」一句話。其實耶教徒之崇拜耶穌，是因爲耶穌本是天父愛子，能體貼天父的意思，降世受刑，替天父所造的人類贖「原始罪惡」，免他們陷於永劫；這就是因爲他對於天父的孝敬和對於天父的兒女們的仁慈。耶穌是孝慈的象徵，耶穌教仍是含有「報本反始」的意味，這一點西方人似不甚注意到。

現在把以上所述的作一個總束。樂的精神在和，禮的精神在序。從倫理學的觀點說，具有和與序爲仁義；從教育學的觀點說，禮樂的

修養最易使人具有和與序;從政治學的觀點說,國的治亂視有無和與序,禮樂是治國的最好工具。所以應有和有序,因爲宇宙有和有序。在天爲本然,在人爲當然。和與序都必有一個出發點,和始於孝天孝親,序始於敬天敬親。能孝纔能仁,才能敬,才能孝天孝親,序始於敬天敬親。能孝才能仁,才能敬,才能有禮樂,教孝所以「報本反始,愼終追遠。」這是宗教哲學的基礎。儒家最重要的經典是五經。五經所言者非樂即禮。詩屬於樂,書道政事,春秋道名分,都屬於禮。易融貫禮樂爲一體,就其論「中天下之賾」言,是禮,就其論「天下之動」言,是樂。禮樂兼備是理想,實際上無論個人與國家,禮勝樂勝以至於禮失樂失的現象都嘗可見。我們可以用這個標準評論一個人的修養,一派學術的成就,一種藝術的風格,以至一個文化的類型。但是這裏不能詳說,讀者可以舉一反三。

中國傳統教育精神與教育制度

錢穆

西國教育,大率不出兩途,一曰國家教育,一曰教會教育。國家教育之病在抹撥個人,教會教育之病在蔑視現世。逃於此兩者,則必歸於個人權利與現世享樂之境。中國傳統教育精神,以儒家爲代表。儒家陳義,頗無上述之兩弊。大學言修身齊家治國平天下,而曰自天子至於庶人,壹是皆以修身爲本,而修身又本之正心誠意致知格物,引而歸之於個人之心意,固無爲國家抹撥個人之弊。中庸言能盡其性則能盡人之性,能盡人之性則能盡物之性,能盡物之性則可以贊天地之化育,而與天地參。亦引而歸之於自盡己性,亦未嘗有爲天地將來而蔑視現世之病。而其所重於個人者,乃以與家國天下相聯繫,而特於個人發其端。其所重於現世者,亦以現世之變動與天地之化育相聯繫,而特以現世植其基。故儒家重個人重現世,而亦不陷於個人權利現世享樂之狹窄觀念。此中國傳統教育精神之最其大本大源所在也。

人類何以必受教育?自西國觀念言之,大端不越乎三者。曰爲上帝意旨故,曰爲國家目的故,曰爲個人樂利與現世幸福故。人類降生,自始即爲一種罪譴,上帝悲憫,重播福音,廣宣於斯世,而有所謂教,俾罪譴之人生重得超度,此宗教家言也。爲國家目的而施教育,其理論遠始希臘古哲柏拉圖亞里斯多德。柏氏著理想國,即主公民教育由國家掌理之,兒童出生即不屬於父母,攜離其家而至公共育兒所。並當以嚴密方法使其父母不復能辨識其子女,其教育課程,則全由國家制定。個人不當有私產,亦不當爲家庭之一員。故就理想國之理想,則必產業公有,婦女亦公有,兒童則公育。柏氏並主凡藝術詩歌音樂宗教道德各方面,其不願服從國家權威之嚴厲規定者,則流放不使同中國。亞里斯多德曾謂人乃政治的動物,斯言也,非重人而言之,

乃重政治而言之也。故亞氏又謂人生而有智力以爲其武器，並有種種性質可以達其最卑劣之目的。苟無德性，則人類乃動物中最齷齪最野蠻者。並充滿淫惡之邪慾。而給人類以德性者則爲國家。亞氏又謂欲求國家憲法垂之永久，莫如將教育制度適應於國體。蓋二氏論學皆承梭格拉底力矯當時哲人學派之遺風。重於共相，略於個性。亞氏雖稍愈；而軌轍仍然。其視耶敎精神，雖一爲宗教，一言政治，其不免於抹殺個人之天性則一。故自柏拉圖而有歐洲中世紀之神學觀念，自亞里斯多德而有歐洲中世紀之演繹法論理學。希臘思想與耶敎觀念二流匯趨而爲當時貴族僧侶階級所利用。循是而有培根之歸納法，洛克之經驗論，百科學者之唯物論機械論無神論，盧騷之民約論，風起雲湧，蔚成近代歐洲思想之新主潮者，蓋莫匪於上帝與國家兩觀念下爲人類個性求解放，而爲之闢一營謀現世福利之途徑。頹波駭浪，極其勢之所至而有德儒尼采之超人論。其先則曰智識，其後則曰意志。智識也，意志也，皆所以擴張個人現世之權力。此即古希臘哲人學派所謂人類爲萬物之尺度也。然世界之大，萬物之廣，個人智識意志之權力終有限。故歐洲近世個人主義之展開有二形態，其對外爲民族國家之摶成，其對內爲階級鬭爭之激化，凡此皆個人主義之結夥集團以求其現世權力之無限擴張者也。其先則爲政府向教會爭學校，其次則爲個人向國家爭自由。然人生之終極則不能如是而已。彼中有深識者覺之，則又時時反尋夫上帝之虔敬，理性之幽玄。而惜乎終未有以溝通此兩者間之隔閡。故近世歐洲思想乃常擺盪顛頓於此兩途之間而難得所歸定。

若問中國人以人類何爲而有教，則必不曰爲上帝亦必不曰爲國家，更必不曰爲個人現世之權力與福利。中國傳統教育思想，乃爲人性之發育成全而有教。飲食男女亦人性也，然非教育之所重，所重乃在發育成全人之羣性而有教。羣不僅於爲平面之展擴，而尤貴於有時久之綿延。教人類之羣性者，此孔門之所謂仁。教人類羣性之達於綿延而不絕者，此孔門之所謂孝。其爲敎之次第節目，則既曰修身齊家治國平天下，又曰盡己之性以盡人之性，盡物之性，而贊天地之化育。尊德性道問學，一以貫之。致廣大則以宇宙爲全量，盡精微則以小己爲核仁，極高明則以仁義爲準則，道中庸則以孝弟爲發軔。所謂齊家治國平天下，乃至盡物性而贊化育者，皆人類性分中所有事。教育貴於盡性，層層擴充，亦層層包絡，故中國傳統教育理論，超乎上帝國家與個人之外，而亦融乎上帝國家與個人之內。而此種理論，獨以孔門儒家思想爲得其全。

今就中國教育史之演進，撮其主要之外形大略區分之，則有國家主辦之教育，此可以漢明兩代爲代表。有門第私家之教育，此可以魏晉南北朝及隋唐爲代表。有社會自由之教育，此可以先秦及兩宋爲代表。有社會半自由之教育，此可以元清兩代爲代表，而尤以清代爲顯著。春秋以前封建社會之貴族教育，非此篇所欲論。自孔子唱敎，

儒墨競起，百家爭鳴，先秦諸子學派之繁興，可謂極一時之盛矣。然絕未有自爲教主而創一宗教者，亦絕少專爲狹義的國家權力張目者。其純粹代表貴族統治階級之思想者惟一韓非。更少專爲個人現世享樂立說者，求其近似惟一楊朱，而其立論之辭已不爲今人所知。其間儒墨道三家，最於當時稱顯學。墨家陳義雖高，大體皆已爲儒學所包孕。其樹異於儒家者，則皆抹撥人類個性之論，因此墨學不傳於後世。道家主解消大羣以爲放任，蓋有見於人性之一偏，無見於人性之全部，其病與墨家相反而相合，故獨惟孔子之教遂與中國民族傳統文化相融洽相凝結而爲二千年來中國人文教育之宗師。就此時期之教育精神言，其超出乎政治勢力之上而求有以領導支配夫政治者則一，故此時期之教育，實可謂中國史上第一期之社會自由教育也。

人類不能長無教，無分於富貴貧賤，智愚老幼，其內心莫不有一受教之渴忱。秦之在當時，其社會文化獨爲落後，荀子游秦，鄙其無儒，然秦始皇幷六國，已見稱爲以孝治天下。漢高無賴，見儒冠則溺之，聞說詩書則罵，然過孔子墓則拜祭焉，爲其制王擇師而命叔孫通，通亦儒者也。漢帝謚號莫不曰孝，則秦漢開國，固已知尊孔子之教，而其事實大宗於賈誼之告文帝以太子之不可以無教。誼既詳陳三代所以爲教之事，而曰秦使趙高傅胡亥而教之獄，所習者非斬劓人則夷人之三族也。故胡亥今日卽位，而明日射人。夫帝王亦人也，帝王終不能以其富貴而可以無教。而教必早施之於幼。然則將何以爲教，將舉老莊周以爲教乎，彼固曰絕學無憂，不主有教。將舉墨翟禽滑釐以爲教乎，彼則曰視人之父若其父，節葬非樂，將所以教青年。將舉韓非申不害以爲教乎，則如趙高之教胡亥。將舉僧侶卜祝上帝鬼神以爲教乎，則中國自春秋以來，賢卿大夫如子產叔向之倫，皆已知其虛誕而不實。故不問其人爲何如人，彼必將教其幼弱，而求所以教其幼弱者則必尊夫孔子。秦雖尙法，而始皇之擇以教扶蘇則儒士也。漢雖賤儒，而高祖之擇以教惠帝亦儒士也。文帝雖好道家言，而得賈生，則使傅其愛子梁孝王。景帝友師晁錯，受法家言，而卽殺晁錯以謝吳楚。及爲其子擇師，武帝之師王臧，又儒士也。漢武以十七歲青年登帝位，不待於待董仲舒公孫宏，固已心嚮儒術矣。儒術之所以獨盛於後世，由其操舉世教育之權。教育之必本於儒術，由其明於人性，適於人事，本諸人性之仁孝，效於人事之久大。故中國人之願受教育者莫能自外。昧者不察，乃謂儒術獨便於專制，故秦漢以來借以愚民，則與其愚之不可及矣。

自漢武建太學，立五經博士，又設郡國學，而後中國乃始有國家官辦之教育。然儒家創教，雖不鄙從政，亦不專爲從政。儒家之教，在以超政治者入政治。博士弟子通經得官之制既立，雖前漢之昭宣元成，後漢之光武明章，一時政事之受裨益於儒術者實大，然儒術漸變而爲利祿之途，往昔自由教育之精神漸失。習儒術者僅從入政治，不說

超政治。教育漸不爲政治之領導而爲其隨屬之一部。於是傳統教育之精神全變，而政治亦依之爲腐化。當東漢之季，中央政府終於解體，其時則學者經數百年政治之卵翼，根深蒂固，遂成門閥。彼輩以流品自高，不屑與世俗爲伍。國家公辦之教育機關雖存在，而精神終不振起，蓋其時教育已轉而入於新貴族門閥私家之手。不僅文藝美術禮儀哲學，皆在門閥家庭私自授受，即國家政府傳統之典章制度，亦爲門閥子弟所獨擅，如所謂王氏之青箱是也。然人類之渴忱求教則古今如一。聰明俊秀之外於門閥者，乃相率而入佛寺。故宗教勢力之瀰漫於當時，亦此種教育情況有以助成之也。

及隋唐躍起，始設科舉，立學校，使社會俊秀皆得平流而競進，而門閥勢力猶在，國家教育之尊嚴仍不立，自由教育之風氣仍不厚。則人之從事於學者，亦嘗曰給我私求潤之家澤，而仍不足以饜夫人類崇高之心理。則彼之掬其眞性之渴忱而求教者，仍必歸嚮於佛寺。故魏晉南北朝隋唐一段佛教思想之盛行於中國，正與儒家教育精神爲代興。人心不能無所皈依，孔子人文自由教育之精義不昌，則出世之聰明信望，乃潛而入於瞿曇氏之宗教。上者言寂滅，下者言輪迴，豈不猶遠勝夫百年之私求，一家之小澤。故雖大唐盛世，遠異乎魏晉南北朝之亂離擾攘，而終亦無以收拾人心。上自帝王卿相之尊，下至販夫走卒之賤，莫不虔誠膜拜於塔院之間者，此自有人類渴忱求教之內心策勵而鼓進之，固非如韓昌黎之闢佛，僅所謂禍福驚動之所能爲力也。

及宋儒之興，而後中國傳統人文自由教育之精神乃復昌。當唐末五代晦盲積否之餘，曙光新展，則有二大亮星輝耀於天地之間，以開一世之心目者，曰范仲淹希文，曰胡瑗翼之。范仲淹爲秀才時，即以天下爲己任，嘗自誦其志曰，先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。其服官所至，首汲汲於禮聘名師，興學校。其在蘇州時，得胡瑗掌教事。學者所稱安定先生是也。胡氏居蘇州湖州教授，夙夜勤瘁，積二十年。當時蘇湖教法，分經義治事二齋。經義則擇心性疏通，有器局，可任大事者，使之講明六經。治事則一人各治一事，又兼攝一事，如治民講武堰水麻算等，使以類羣居講集。時時召之使論其所學，爲定其理。或自出一義，使人人以對，爲可否之。或即當時政事，俾之折衷。蓋經義所以闡人生之大道，治事所以備切實之服務。明體達用，有本有末。一時人才蔚起，國家考試所得士，出胡氏門下者十常四五。朝廷名臣，往往皆其徒。遇者雖不識，亦可揣知其爲胡氏弟子。由是政府詔下蘇湖取其法以爲國立太學之章程。未幾，又聘胡氏爲直講。胡氏在太學時，嘗出題試諸生，曰孔顏所好何學論。得一卷大賞之，請相見，處以學職。其人猶爲青年，曰程頤，即後世所尊小程夫子伊川先生是也。故後世推中國近古大政治家必曰范文正，推中國近古大教育家必曰胡安定。自有安定先生之教，而後師道尊，人才起，而學術昌。後世目之曰宋學。至張載子厚著西銘，曰民吾同胞，物吾與。又嘗言爲天地立心，爲生民立極，爲

前聖絕學，爲萬世開太平蓋本是而先秦儒者修身齊家治國平天下之理想，盡己性盡人性物性贊化育參天地之觀念，重復昭揭於學者之心胸，而社會自由講學之風，亦蹶而復揚，此則宋儒之功也。

今試縱觀魏晉南北朝隋唐迄於兩宋一千年內人才世運之消長盛衰，則莫不與當時之教育思想與制度息息相關。當魏晉南北朝中央解紐，區宇分崩，社會無學術，國家無教育，而門第私家猶有其世相傳襲之禮制風尚，守而勿失，而舉如文學藝術政事哲理，凡人羣文化之所依寄，亦賴門閥之保存而延續，所以當時流品之下，猶有才器，粗得支持世局，使不至於大壞，而終以下開隋唐之隆盛，而其奇才偉器不能爲門閥私家所牢籠所拘抑，而橫邪軼出者，則一歸於宗教；故自魏晉以迄唐代之初期，其第一流人物之出，常爲方外之高僧，而其擬當教育家大師之號者，則幾於絕。僅有韓愈以師道自任，舉世駭詫，柳宗元擬之於蜀犬之吠日。然則循此推之，世事日敝，終必脫節，則世事亦非達於大壞爛而不止，而猶幸其不然者，則僅賴於門第世族，仍得稍稍汲傳統教育之餘波以資灌溉而已。而果也中唐以後，門第世族衰社之陰日失其緒，而進士輕薄揚厲祿利之私心淺業，終無以撐架世局之危闕。世事之壞，生民之禍，人才之卑汚齷齪，達於唐宋五代之亂而極。而凡有宋以來一千年，人才之培發，世事之營建，則皆由宋代諸儒人文自由教育之新精神有以振拔而奮起之。此正中國文化一番絕續生死之交也。

然而宋儒立教，艱難實多，其先也，以人文教育與宗教教育爭，其繼也，則以自由教育與國家教育爭，而所爭皆辛苦。當慶曆皇祐之後，文風所闢，將徧州縣，莫不崇教，競因書院而興學。朝廷又采蘇湖教法爲太學章程，此則國家教育本追隨於自由教育之後而獎助推進之。及王安石爲相，頒行三經新義，乃儼然欲以政府定學術之一是，同時如司馬光程顥諸儒學者持異議，然此猶不過如漢武以下朝野經師之爭博士與家法也。荊公又創太學三舍遞升之制，而輕薄書生，矯飾言行以奔走公卿之門者若市，遂爲爭所激而彌激，則有二蔡二惇立元祐之學禁，復廢科舉，專以學校取士，時謂蔡京罷天下之學者而納之黌舍，校其文藝，給飲食，旅別人才，止付於魚肉錢兩間，而學者不以爲羞，且逐逐然貪之。夫以漢代誠意推行國家教育，已不免於流弊，更遑論乎有宋崇寧以下之羣小。然亦終不能強抑太學生之義憤，陳東七上書論列政事，與布衣歐陽澈同斬於市，而宋祚亦絕，南渡始弛學禁，而秦檜主和議，又禁之。及紹興之末，再弛，而慶元之綱黨旋起。凡伊川考亭之學，爲後世所師奉者，皆當時之目爲僞學而摧深抑惟恐其不絕者也。然太學生之驕橫，則朝廷亦無如何。獨其罪似道，憚其恩數，豐其餽給，諸生啖其利而畏其威，雖目擊似道之罪，而噤不敢發一語。及似道要君去國，又稱意挽留。今日師相，明日元老，今日周公，明日魏公，無一人敢少指其非者，而南宋之祚終亦以絕。此有宋一代國家教育與自由教育相爭衡得失之極鑑也。

元代不足深論，明祖光復而，惜其不知文化傳統之大義，既廢宰相，創為君主獨裁，又有意厲行國家教育，其學校規模，與夫翰林院庶吉士之創制，皆有深意，亦收一時作育人才之效。然以自由教育領導政治，則政治有生機，可以活潑而向榮。以國家政治統制教育，則教育無命脈，終必萎縮乾枯漸至於死塞。猶幸兩宋自由教育之流風遺緒，不絕尚在，仍足以補國家教育之不濟。而大儒王陽明先生以國家大臣，躬膺自由教育之任，唱良知之說，朝野相應，不啻若為一時之新教主。其時王陽明湛若水書院學生遍天下。而陽明弟子王龍谿王心齋益播揚師說，深入社會下層，不翅以教育為宗教。而張居正當國，欲以閣臣而擅君主獨裁之權，盡禁天下書院，重蹈兩宋以政府摧抑自由教育之覆轍。及其後世，又有東林之黨禁，而明社亦以屋。東林者，宋明七百年自由教育最後之殿軍，彼亦將以超政治者入政治，雖其末流所趨，垢汚亦不免，然其淵源血脈，則固是先秦北宋儒學精神之嫡種也。明廷既嚴禁社會之自由教育，而國家教育亦腐敗不可名狀。府縣生員，有養無教，俊士之效賒，遊手之患切。及夫崇禎之末，開門迎賊，搆官投偽，皆出生員。明之既亡，遺民顧炎武深痛之，曰，此魏博之牙軍，成都之突將也。則一如民國以來之擾學生為丘九。此又有明一代國家教育與自由教育相爭衡得失之龜鑑也。

滿清入主，恣情主入，彼固不樂社會有自由之教育，亦無意乎以政府主持教育之重任。徒嚴與文字之獄，剄屍滅族是其常，焚書充軍則絕大恩典矣。既以慘刑酷罰大懾士氣，乃濟之以官爵利祿，為牢籠與麻醉。學者乃拚肩斂息，一寄其精神聰明於古經典之考釋。蓋兩宋以來社會講學之風雖不能盡塞，而其時學者亦終不能不仰執刀鋸置鼎鑊者之鼻息。故曰此社會半自由之教育也。寖假而抵乎其極，則翰林院庶吉士專習白摺小楷，而省府州縣書院生徒，則僅以膏火餬口。教育衰而人才絕，政事敗而社會亂，滿清部族政權之淫威，亦隨之頹覆。然而滿清末葉新人才之崛起，以鼓吹民族傳統文化，發揚民族傳統精神，起麻痺已久之人心而導之於變法維新革命光復之大業者，舉其一時之魁傑，為當世學人所屬目視而傾耳聽，則大率以浙粵兩區為主腦。言夫近五十年來之大師，必推南海康氏，餘杭章氏，究其學術淵源，則一自杭州之詁經精舍，一自廣州之廣雅書院。斯二者，遠始道光時浙疆臣阮元氏所創立。雖曰社會半自由之教育，而終收其果效於七八十年之後。此又學校與人才如響斯應之明徵大驗也。

然自清代同治以來，國人怵於外患，慕效西法，重新興舉國家主辦之教育，亦既八十年於茲。言夫開通民智，則洵有之，而曰作興人才，則終不能如所預期，而有以大慨乎國人之心者又何歟？請再得而略言之。蓋前清創辦新學，其先不過曰養成繙譯（即外交）與軍事之人才而止。欲通繙譯乃研究外國語言文字，欲精軍事乃牽連及於機械製造。故同治元年設京師同文館，二年設上海廣方言館，五年設福建船政學校，光緒八年設天津水師學堂，十一年設天津武備學堂，十

年設廣東水陸師學堂，二十一年設湖北武備學堂，此皆專爲栽培，繙譯與水陸軍人才而設也。光緒二十一二年間，湖北復有自強學堂，初分方言格致算學商務四門，後則專課方言。陝西諸省復有格致實學書院，則均就舊有書院變通整頓而成。其所謂格致，蓋不過傳授常識，極於稍通機械製造，既絕無當於科學思想之灌輸，亦更無所謂人才教育之意義。然則此二十五年之新教育，最多不過著眼於一藝一材之間。而其主張措設之者，皆出地方疆吏，中央惟一京師同文館，更無繼者。可見當時政府，固猶以謂小楷八股，足以箝束一國之人心，絕無意於作育人才。地方疆吏處積威壓之餘，亦未嘗敢游心放意於所以講明學術，而陶鑄人才之道，僅僅於小楷八股之外，增闢一二傳授外國語及練習海陸軍之場所而已。此則僅是地方疆吏行政事務中一項目，固絕無當於國家社會教育之宏指也。

及光緒二十三年，上海有南洋公學，課業注重法政經濟，又擇尤資送出洋留學，而公學之規模，遂爲有清末年新學校之典型。然法政經濟與聲光熱力化電之學不同。聲光化電無國界，法政經濟則不得不以本國文化傳統及社會實況爲之本。故聲光化電可以成專家，而政法經濟則不得不有待於通才。學聲光化電者，其先於國內粗習門徑，而深造則可以求之於國外。學法政經濟者，其先可於彼邦賢達講論稍事涉獵，而成學名家，則非於本國文化傳統社會實情寖饋沉酣之深且久者不爲功。公學創於盛宣懷，盛氏何知教育，特慕效李鴻章左宗棠沈寶楨張之洞諸人之所爲，而因緣時會，以其服官津滬，遂居然以創辦學校爲當時新學作前驅。故中國近代新學之興起，有極可注意者數事焉。一則其事非由國家中央所發動，爲全部有計劃之推進。一則其事亦非由社會學術界所提倡，爲根本意義之探求，而其事特由於三數地方疆吏之撥資創辦。其先僅限於繙譯與軍事，猶之可也。其次乃進而及於法政與經濟，其性質與意趣已大異，乃依然上之無國家全盤之計劃，下之無社會學術界之合作，特以一二時髦官僚之高興，博開通民智提倡風氣之名則有餘，欲求轉移學術陶鑄人才宜所不勝。然則中國近代教育之僅足以收開通民智之效，不足以成作育人才之業者，種瓜得瓜，種豆得豆，固已自其機先而有識者可以洞矚其當然矣。

夫學術之興，以漸不以驟。滿清操持部族政權，凌跨禁制，二百年矣，其不樂國家有教育無足怪。而中國士大夫處重壓深鋤之餘，雖不斷有萌孽之生，而迷途既遠，遂亦無人焉知措意於學術人才所以爲教育本源之地者。獨一湘鄉曾氏崛起畎畝，慨然有志於是，而軍旅餘生，憂讒畏譏之不暇，則亦未能爲近世中國教育有建白。李鴻章左宗棠識趣下文正遠甚，知造船礮，通繙譯，固已一時見推稱能吏之新政矣。則無怪乎盛宣懷氏之公學，終將爲中國近代新教育之模楷。在上者以功利唱，斯在下者以功利應。而此所謂在上者，猶非出於中央之意旨，舉國一致猷謨之所同，而特出於一二官僚不相爲謀之所爲，則

無怪乎在下之應者，亦終不知有國家民族之全體，而亦僅僅各自爲一二人之私生計溫飽，只若是之教育，而得收開通民智之效，固已奢於望矣，而何論於人才之作育。

及光緒二十四年，始有國立京師大學之舉辦，然不踰年政變作，新政盡廢。至二十七年又有復興學校之議，而首唱之者則山東巡撫袁世凱也。二十八年，張百熙爲管學大臣，奏設速成科，分仕學師範二館。所謂師範者，推其意仍不過曰開通民智，其曰仕學，則明將以學校代科舉，乃若有似乎漢唐宋明國家主辦教育之意矣。然漢武興學，而一時耆碩宿德，如申培公轅固生董仲舒之流，固已項背相望先期而起矣。宋仁興學，而一時名師碩人，如范文正胡安定之徒，亦已聲息相通聞響而赴矣。先唐而在者有河汾，先明而在者有金華。此皆政府興學之所藉手。若政府空抱興學之意，而社會無眞學者與之相應，事終不濟。而况清之季世，縱使其時能朝野一心，眞切求賢興學，仍將有學絕道喪野無遺賢之歎。而清廷之興學，則特迫於一二封疆大吏之陳請而徒苦其無奈何。此一二封疆大吏者，如袁世凱之儔，亦不過以請興學校辦教育爲邀衆譽而沽高名，固亦不知有所謂尊師敬學之心。徒法不足以自行，有學無師，將何以教，故自中國傳統文化言之，國家主辦教育，常有陷溺學者於祿利之淵之憂。雖可爲政府造就一時之人才，終將爲學術斲喪百年之大命。而况清之季世，則並一時之人才而不可冀，則徒以仕學之館，招來一羣附膻之蟻而已。故光緒二十九年三十一年張之洞袁世凱迭奏廢科舉，大意謂科舉不廢則學校不興。是知當時奔祿利者尙惟彼之湊，不此之趨，故欲朝廷塞其爲彼而開其爲此。興學特以政府法令爲鉤餌。非由社會學風之轉嚮，在上有此制度，在下無此精神。而况清廷之於疆吏，亦不過以不獲已爲敷衍。然則清代自同治以下，迄於覆滅，五十年間之興學事業，其不能有所成效，固不待蓍蔡而決矣。

故謂近代中國之誠意興學，必自民國以來乃有之。而此三十年間教育精神與教育制度之變更，亦有可得而討論者。民元十月有大學令，謂大學以教授高深學術，養成碩學閎材，應國家需要爲宗旨。又規定大學分文理法商醫農工七科，設立時以文理二科爲主。而民十八國府公布教育宗旨，謂大學及專門教育必須注重實用科學，充實科學內容，養成專門知識技能，並切實陶融爲國家社會服務之健全品格。同年公布大學規程第一條，大學教育注重實用科學之原則，必須包含理學院或農工醫理各學院之一。循此兩次法令之變更，而知政府辦學旨趣，固已先後大殊。夫曰教授高深學術，養成碩學閎材，事非倉促可冀，縱有碩德大師，當國家社會寧定安謐之秋，亦非十數年間可以必其成效。而况民元以來學術界青黃不接，自道咸而同光，經學考據之業，固已陵夷日頹，邐迤及地，回視乾嘉諸老，已如峨眉天半。論新學，則以政法經濟乃至文哲諸科與聲光電化一例等視，眛蔑其國性，誇耀夫新知。以出洋留學爲國家教育之最高階層。其去也稱學

畫，其歸也稱博士，雖曰皆上智之選，而謂其當髫秀之年，竭于數載之聰明，可以盡覘國問學之能事。又謂其淺嘗薄試之所得，可以返而盡變一國之故常。語己扞格而難入，語彼又疏闊而未覩。以若是之人才，而當教授高深學術養成碩學閎材之重任，苟能多方噓嚬祓濯，寬假而優游之，尚不知其所屆。而況乎蜩螗蠡覆，政事之多故，則又無怪乎其不能收預期之效矣。而繼之以民十八之轉變，既曰注重實用科學，又曰養成專門知識技能，並陶冶為國家社會服務之品格。是其用意乃不翅於同治以來之專治方言格致，而不過稍稍擴大之於實用科學，其為著眼於一藝一技之間，而無意於學人術才所以為教育本源之地者則一也。

故自勝清同治以來八十年國家興學之歷史，有可以數言盡者、一則當滿清部族政權二百年重壓深鋤之餘，學術自身乏生氣，無大師崛起，而教育失其嚮導；一則政府之於教育，先則猜忌而陵摧之，既又束縛而馳驟之，言其積極則以利祿為引誘，言其消極則於自由無尊尚。夫就今日而言教育，固有非社會私人所能勝其任者，然政府法令之為功，猶之如土壤，如雨露，如陽光，苟為無種，雖盡培壅煦潤之能事，亦終不殖。教育以師道為生命，師道之興本於學術，學術之昌原於自由。政府之以法令獎掖之，護養之，然而羣雌無雄，其法不育，師道之興，仍有待於社會學術自由空氣之蘊釀，固非政府法令所得預其事也。

抑尤有進者，以今日歐西國家大體言之，教訓本乎上帝，意志在乎民眾。政府者公意聽之國會，大訓本之教堂，此二者政府官吏之規轍，繩墨也。中國不然，人生大訓在學校不在教堂，若學校之權操之政府，是輿情雖在下，義理常在上。顧在上者之義理又何自生？以政發教，不僅為教不肅，抑且為政無源。故就中國傳統文化言，國辦教育鮮有美效。而況國家之代達民意，在中國尚無其成熟圓滿之機運。然則在歐西以教堂國家政府為鼎足之分峙，在中國將以政府為獨柱之孤撐，幾乎其不折且崩矣。故在春秋，鄭子產不毀鄉校。迄乎秦漢，博士雖太常屬下，獨得預聞朝廷之公議。國家有大政典，大興作，大獄訟，每必諮焉。而晚明黃黎洲著待訪錄，欲以學校寄天下是非之公，此皆有見於吾民族搏聚建國之大體者也。故曰啓牖民智，普及學校，此政府所有事。曰獎勵科學，宏興實業，此亦政府所有事。然而以言夫正學術，作人才，所以為教育本源之地者，其事乃非政府所宜提握而左右之。西邦言治者每主政教分離，使宗教自由發展於政治之外。若推此以言中國，則政學亦當分，使學校得超然獨立於政治之外，常得自由之發展。民氣賴之舒宣，政論於以取裁，此亦發揮中國傳統文化精神一要目也。

更端言之，則中國社會重禮不重法。法律操之政府，禮意明於學校。禮意之所闡明，即法律之所依據。在歐西宗教與政治分馳，故宗教主感化，而政治重裁制。彼中所言政教分離，又言司法獨立。在中國則

教之與法皆源於學。若學校不獨立，則政府爲無上。故社會私立學校當如西國之教會，國家公立學校當如西國之法院。今者學絕道喪，儒師不興，人不悅學，當此時而唱社會自由教育之獨立，其事殆莫有應者。然則不得已而思其次，以西國之司法獨立變通而施之於教育。使長教育者當得超然於政潮之外，物色耆碩爲長者，尊以禮而優其位，不責以吏事而期其德化。國家得有文理科大學五六所，一如民元之所揭櫫，使以教授高深學術，養成碩學專材爲職志。學術明則人才作，若綱在網，若裘挈領，若高屋而建瓴水，由大學而中學而小學，窮源竟委，常使自外於政海之波濤而爲國立學府。庶乎正本淸源，學術定而國家社會相與以趨於定。然此非一顰一笑必效西鄰而後可以爲美者之所知也。夫今國人常言教育經費之獨立矣，而不知尤貴者在教育職權之獨立，更貴者在教育精神之獨立。教育有獨立之精神，獨立之職權，而後可以有高遠之理想，而後可以從事於學術人才所以爲教育本源之地者以備國家社會眞實之用。故國家高等教育，斷當以文化與人才爲中心。所謂人文教育是也。其次乃有國民教育，則初級之普及教育及社會成人之補習教育附之。其次乃有實業教育，則凡實用科學，專門知識技能，如民十八之所揭櫫者屬之。如此亦庶乎一洗同治初年廣方言館以來水陸師學堂相傳遞續之沉痼宿疾，使人知於技術實用之外尚有所謂學，富強權利之外尚有所謂教。不然則將見人才日益狹，人志日卑汚，并此技術實用富强權利而不可得耳。

或曰，子所陳義則高矣，抑今國人方嘑呼科學救國，子獨於科學教育若有歉意者何也。曰，惡！不然，此非余意之所存。方十八世紀以及十九世紀之前半，英法國勢煊赫，如中天之日，而日耳曼諸邦尚分崩離析，不相統屬，其時英法科學實業皆已極盛，而日耳曼之學者，獨以文哲歷史藝術見長，其大聲疾呼於各大學講壇之上者皆此類也。英法人笑之，曰英國乃海上之王國，法國爲大陸之王國，而日耳曼則雲霧中之王國也。何者，彼中所謂文哲歷史藝術諸科，皆無當實用，無關富强，如有物焉之晃漾於雲霧之中然。然日耳曼人終於此雲霧中得救。他日者，屢勝鄰敵，政治一統，遂造成十九世紀晚期之德意志王國，而其國內科學遂亦突飛猛進，越英法而出其前。凡本篇所稱引，姑皆勿深論，我特請國人姑效法當日之德意志，復何爲而不可。

論心的重要

馮友蘭

人之所以能有覺解，因爲人是有心底。人有心，人的心的要素，用中國哲學家向來用底話說是『知覺靈明』。宇宙間有了人的心，即

如於黑暗中有了燈。

宇宙間除了人之外，是不是還有別底有心底？就我們的經驗所

知，非生物是無心底。在生物中，植物雖有生而亦是無心底。佛家所謂「有情，」不包括植物。現在科學中，亦只有動物心理學，沒有植物心理學。人以外底別底動物，雖亦有有心者，但其心未必能到所謂知覺靈明的程度，至少我們亦可說，其知覺靈明，不到上章所說底覺解的程度。有以爲於人之上有神，有如佛教所謂天，有如耶教回教等所謂上帝。如果有這些神等，他們的心的知覺靈明的程度，當然比人更高。如有全知全能底上帝，其心底知覺靈明，尤非人所能比擬。不過這些神的存在，不是我們的經驗或思辯所能證明。有些有所謂神祕經驗底人，以爲對於上帝的存在，他們是有經驗底。不過有這種經驗底人所謂上帝，有時實即大全。我們於以後，亦將說，在同天境界中底人，有自同於大全的經驗。自同於大全的經驗，並非經驗者與有人格底神直接交通的經驗，所以人有這種經驗，並不足證明有有人格底神的存在。有些宗教家，自以爲能聽見一個有人格底神的直接呼喚。不過這一類底經驗的主觀成分，是很大底。當然凡經驗都有主觀的成分。但如其成分過大，則此經驗即不足以保證其對象的客觀性，西洋中世紀的宗教家，哲學家，曾設法用思辯證明上帝的存在。但從嚴格的邏輯看，其證明都是不充分底。凡非經驗或思辯所能證明者，從信仰的立場看，我們雖可信其有，不信其無，但從義理的立場看，我們都只能說其無，不能說其有。由此方面看，我們可以說，在宇宙間，有心底雖不只人，而只有人的心的知覺靈明的程度是最高底。由此我們可以說：「人者，天地之心，」（禮運語）由此我們可以說：沒有人底宇宙，卽是沒有覺解的宇宙。有覺解底宇宙與沒有覺解底宇宙，是有重大底不同底。

沒有覺解底宇宙，是個混沌。這並不是說，沒有覺解底宇宙，是沒有秩序，亂七八糟底，它是有秩序底。它與有覺解底宇宙，同樣有秩序，不過它的秩序，不被覺而已，不被解而已。譬如於黑夜間，事物還是事物，秩序還是秩序，不過是不被見而已。由此我們說：天若不生人，萬古長如夜。

有些哲學家，亦以爲，沒有心底宇宙，不但是一個混沌，而且是個漆黑一團。所謂漆黑一團，卽是沒有秩序的意思。照他們的說法，宇宙間的秩序，本是心的秩序。心不是僅能知宇宙間底秩序者，而是能給予宇宙以秩序者。康德說：爲心所知底宇宙，經過心的知而始有秩序，秩序是知識的範疇所給予底。在中國哲學史中，陸王一派，以爲「理在心中，」「舍我心而求物理，無物理矣，」其所持亦是這一類的說法，這一類的說法是有困難底。

對於這一類的說法，我們先問：所謂給予宇宙以秩序底心，是個人底心，例如你的心我的心，抑或是宇宙底心？於此我們須附帶說明我們的說法，所謂宇宙底心，與所謂宇宙中底心不同，其不同我們於新理學中，已有說明。（在新理學中，我們稱宇宙中底心爲宇宙的心，宇宙的心亦可有與宇宙底心相似底意義，所以我們現在不用宇宙

的心一詞。新理學中亦應照改，）我們以爲有宇宙中底心，照我們於上文所說，人的心即是宇宙中底心。但宇宙底心，則是我們所不說底。因爲以爲有宇宙底心者，其所謂宇宙底心，空泛無內容，實是可以不必說底，此點於下文可見。

給予宇宙以秩序底心，如是個人的心，則此種說法，是很新奇動人底。不過如照此種說法，則宇宙間何以能有公共底秩序，是很難解釋底。此所謂公共者，是大家都承認的意思。若說宇宙間底秩序，是個人的心所給予底，何以各個人的心，皆給予外界某部分以某秩序？換句話說，何以外界某部分的某秩序，爲各個人所皆承認？我們固然可以說：這是由於『人同此心，心同此理』的緣故，但此理雖同，而給予此理與外界某部分，則可以不必同。若說：因外界某部分有某性，所以有同心者，必給予同理，則此某部分的某性，並不是個人的心所給予者，而正是我們所說客觀底理的表現。說至此，則須承認外界本有理，本有秩序。

例如照康德的說法，在人所知底事物中，有些事物，人以爲是必然底，有些事物，人以爲是偶然底。因爲在人的心中，本有必然與偶然二範疇。在心了解外界時，外界的有些部分，經過必然的範疇，所以其秩序即是必然底。有些經過偶然的範疇，所以其秩序即是偶然底。如果此所說心是個人底心，則外界的有些部分，或於此人了解之之時，是經過其必然的範疇，因而在此人的知識中，其秩序是必然底，而此同一部分於彼人了解之之時，是經過其偶然的範疇，因而在此人的知識中，其秩序是偶然底。如此，則此人所以爲是必然底者，彼人或以爲是偶然底。我們不能說，此二人中，必有一人是錯誤底。正如一個人說：『我到過雲南。』另一個人說：『我沒有到過雲南，』此二人所說雖不合，但我們不能說，其中一人，必是錯誤底。但事實上，至少對於有些外界的秩序的必然性或偶然性，各個人的見解，是一致底。若說是偶合，何以能偶合如此？即對於有些秩序的必然性或偶然性，各個人的見解，不一致時，一般人亦以爲這是由於有些人的錯誤。事實上錯誤底人，後亦往往自知其錯誤，自承其錯誤，何以是如此？若說給予宇宙以秩序底心，是個人底心，這都是很難解釋底。

康德一派底觀念論者所謂心，如是個人底心，則有如上所述底困難。如其所謂心，是所謂宇宙底心，以爲宇宙間底秩序，是一宇宙底心所給予者，則固可無上所述底困難，但亦不能如上所述底說法之新奇動人。此宇宙底心，雖說是心，但不能如個人底心那樣有思慮，有知識，有情感。無思慮，無知識，無情感底心，其內容是很空洞底。有些講康德者，以爲康德所謂心，並不是個人底心，而是一『邏輯底我』的心。如此說，則所謂範疇者，一方面離具體底事物而自有，一方面對於個人底心說，亦是客觀底。如此說範疇，亦是我們所贊成底。不過我們說，這些範疇，無所靠而自有，不必說有一邏輯底我，以裝盛之。猶之我們說，理世界無所靠而自有，不必說有一宇宙底心，以裝盛之，因爲這

裝飾之者，除了裝飾這些絕疇或理世界以外，沒有別底內容可說。所以我們以爲是不必說底。

有些哲學家，以爲實際底事物的存在，亦在心中。如柏克累說：「存在即知覺。」在中國哲學史中，陸王一派，亦有持此說法的傾向。陽明傳習錄中有云：「先生遊南鎭。一友指巖中花樹問曰：『天下無心外之物，如此花樹在深山中，自開自落，與我心亦何相關？』先生云：『爾未看此花時，此花與爾心同歸於寂。爾來看此花時，則此花顏色一時明白起來。便知此花，不在爾的心外。』」又云：「先生曰：『爾看這個天地中間，甚麼是天地的心？』對曰：『嘗聞人是天地的心。』曰：『人又甚麼叫做心？』對曰：『只是一個靈明。』『可知充塞天地，中間只有這個靈明。人只爲形體自間隔了。我的靈明便是天地鬼神的主宰。天地鬼神萬物，離却我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。我的靈明，離却天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。如此便是一氣流通底，如何與他間隔得。』」照陽明的此種說法，則陸王一派，不只以爲「理在心中，」且以爲，即天地萬物的存在，亦在心中。

但其所謂心者，是個人底心，例如你的心，我的心，或是宇宙底心？上所引陽明語錄，前一段所說底心是個人底心，後一段所說底心，則是宇宙底心，在西洋哲學中，這一類底含混，亦是常有底。若說天地萬物，存在於個人底心中，此說亦有許多不可解決底困難，我們於此，不及詳述。所可注意者，在事實上，哲學家中，沒有認眞以爲，天地萬物，存在於個人底心中者，柏克累雖主張「存在即感覺」之說，但亦以爲，我雖不看此桌子，但因有上帝看它，所以此桌子仍存在。如此說，則此桌子的存在，仍與常識所說底桌子的存在無異，不過是多一上帝看它而已。佛家唯識宗，以爲外境不離內識，然最後亦以爲識亦是依他起，識爲實有，亦是偏計所執。最後亦須推到常住眞心。而常住眞心，亦是上所謂宇宙底心，除可作爲一切存在的背景外，其內容亦是很空虛底。這樣底宇宙底心或上帝，我們以爲，亦是不必說底。

上所說底一類哲學，把心看得過於偉大。還有一類哲學，則把心看得過於渺小。此派的說法，以爲人不過是宇宙間萬物中之一物，人心不過是宇宙間萬事中之一事。物質論者，以爲所謂心者，不過是人的腦子的活動，與其他物質的活動，同是一類底。就其本質說，並沒有什麼可以特別重視。

於此我們說：心的存在，必以人的腦子的活動爲其基礎，這是我們所承認底。但我們不能以一物的存在的基礎，爲其要素。人的腦子的活動，是人的心的存在的基礎。知覺靈明，是人的心的要素。此二者不可混爲一談。將此二者混爲一談，是物質論者的錯誤，亦是有些反對物質論者的錯誤。試就普通所謂精神物質二名詞說，物質論者，以爲精神的存在，必以物質爲基礎。精神的存在，既靠物質，所以物質必比精神較爲實在。有些反對物質論者，以爲，說精神的存在，必以物質爲基礎，則即爲輕視精神，所以他們不承認物質可以爲精神存在的

基礎。這些見解，都是錯誤底。其錯誤都由於不明上述底分別。照我們的看法，我們可以說，人的心的存在，靠人的腦子的活動，但我們不能說，人的心「不過是」人的腦子的活動，我們可以說，一幅畫的存在。靠顏色與紙。但我們不能說，一幅畫「不過是」顏色與紙。說人的心的存在，靠人的腦子的活動，並不爲輕視心。說一幅畫的存在，靠顏色與紙，亦不爲輕視藝術。

就存在方面說，亦可說，人不過是宇宙間萬物中之一物，有人有心不過宇宙間萬事中之一事。但就覺解方面說，宇宙間有了人，有了心，天地萬物，「便一時明白起來。」有心底宇宙與沒有心底宇宙，有重大底不同。由此方面說，我們可以說，人與天地參。我們固不可把人的心看得過於偉大，亦不可將其看得過於渺小。

或可問：照心理學說，人的心不但有覺解，且有感情欲望等。今專以知覺靈明說心，似乎與心理學不合。

於此我們說：我們亦以爲，心有感情欲望等，但有感情欲望等，並不是人的心的特異處。禽獸亦有喜有怒。但於其喜時，它未必自覺其自己是在喜，亦不了解其所喜是怎樣一回事。於其怒時，它未必有自覺其自己是在怒，亦不了解其所怒是怎樣一回事。人則於喜時自覺其自己是在喜，並了解其所喜是怎樣一回事。於怒時自覺其自己是在怒，並了解其所怒是怎樣一回事。此之謂有覺解，有覺解是人的心的特異處。禽獸可有衝動，但不能有意志。因爲意志必有其對象，對象必被了解而後可爲對象，由此說則嚴格地說禽獸亦不能有欲望。因爲欲望亦必有其對象，對象亦必有了解，而後可爲對象。意志與欲望的分別，似乎只在於其對象是間接底或直接底，遠底或近底。其對象都需要被了解，而後可爲對象。所以即就有欲望說，了解亦是必需底，有覺解是人的心的特異之處，所以我們專就知覺靈明說心。

或又問：向來說人之所以異於禽獸者時，多注重於人的道德行爲方面。如孟子說：「無父無君，是禽獸也。」普通亦說不道德底人爲「不是人。」上文說人之所以異於禽獸者時，注重於人的有較高程度底知覺靈明，注重於人的有覺解，此似與傳說不合。

於此我們說，就人的道德行爲方面說人之所以異於禽獸者，我們亦以爲是可以底。不過嚴格地說，只可稱爲道德底行爲，必同時亦是有覺解底行爲，無覺解底行爲雖亦可合於道德律，但嚴格地說，並不是道德底行爲。前人說：「虎狼有父子，蜂蟻有君臣。」此話若是說，在事實上，蜂蟻亦有社會，蜂蟻亦是社會動物。此話本是不錯底。但人的君臣，是一種人倫，其關係是一種道德關係。若謂蜂蟻有君臣。其所謂君臣者，亦是如此底關係，則此話是很可批評底，因爲人之有君臣，是有覺解底行爲。他於有此種行爲時，他清楚地了解其行爲是怎樣一回事，而又清楚地自覺其是有此種行爲。而蜂蟻的有「君臣，」則是無覺解底行爲。無覺解底行爲，不能是道德底。又例如螞蟻打仗，每個螞蟻皆各爲其羣，奮不顧身。在表面上看，與人所組織底軍隊，各爲

其國打仗，奮不顧身者，似乎沒有什麼分別。但人去打仗，是有覺解底行為。在槍林彈雨中，前進是極危險底，亦是人所覺解底。奮不顧身底兵士，其行為是道德底；此覺解是其道德底一個必要條件。若螞蟻打仗，雖奮不顧身，但其行為則只是本能底，無覺解底，所以嚴格地說，其行為並不是道德底。

舊說若離開了有覺解這一點，以為只是社會底行為，即是道德底行為，則人雖有社會，於其中能有社會底行為，而仍是與禽獸無別。因為蜂蟻亦有社會，於其中亦能有社會底行為。

因此我們的說法，所注重者，誠與舊說不完全相同，然亦非與舊說完全不同。覺解是構成道德底一重要成分，前人本亦有此說。謝上蔡云：「橫渠教人，以禮為先。其門人下稍頭溺於刑名度數之間，行得來困無見處，如吃木札相似，更無滋味，遂生厭倦。明道先生則不然。先使學者有知識，窮得物理，却從敬上涵養出來，自然是別。」「涵養須用敬，進學在致知。」本是程門的修養方法。關於此點，於以後，我們另有專論。現所須注意者，所謂「橫渠教人以禮為先」，即使人循規蹈矩，作不甚有覺解底合於道德底行為。程門教人，「先有知識，窮得物理」，使人於行道德時，對於其行為，必亦有較完全底了解。有較完全了解底行為與不甚有了解底行為，表面上雖可相同，但對於行為者底意義，則大不相同。朱子語錄亦云：「或問：『力行若何是淺近語？』曰：『不明道理，只是硬行。』又問：『何以為淺近？』曰：『他是見聖賢所為，心下愛，硬依他行。這是私意，不是當行。若見得道理時，皆是當恁地行。』」（語類九十五）此皆說，了解對於行道德底重要。朱子直說力行是淺近語，是出於私意，更合我們上述之意。

所以，照上所說，我們可以為，有知覺靈明，或有較高程度底知覺靈明，是人所特異於禽獸者。舊說，人為萬物之靈，靈即就知覺靈明說。知覺靈明是人的心的要素。人將其知覺靈明，充分發展，即是「盡心。」范浚心箴云：「茫茫堪輿，俯仰無垠。人於其間，渺然有身。是身之微，太倉稊米。參為三才，曰惟心耳。往古來今，孰無此心？心為形役，乃獸乃禽。」（朱子孟子集注引）我們亦可引此文，以為心頌。

有些物不必有心，而凡物皆必有性。一類底物的性，即一類底物所以成此類底物，而亦別於別底物者。所謂人性者，即人之所以為人，而以別於禽獸者。無心或無覺解底物，雖皆有其性，但不自知之。人有覺解，不但能知別物之性，且於其知覺靈明充分發展時，能自知其性。自知其所以為人而別於禽獸者，充分發展其心的知覺靈明，是「盡心。」盡心則知性。孟子說：「盡其心者，知其性也。知其性則知天矣。」關於知天，我們於以後另有評論。現只說，人知性則即可努力使此性完全實現。使此性完全實現，即是「盡性。」照上文所說，人所特異於禽獸者，在其有較高底知覺靈明。有較高底知覺靈明是人的性。所以人的知覺靈明發展至知性的程度，即有上章所謂高一層底覺解，因為知性即是知覺靈明的自知，亦是覺解的自覺解。人的知覺靈明愈

發展，則其性卽愈待實現。所以盡心亦卽是盡性。

我們普通所謂性，有兩種意義。照其一種意義，性是邏輯上底性。照其另一種意義，性是生物學上底性。例如我們說：圓底東西有圓性。此性是邏輯上底性。孔子說：「性相近也，習相遠也。」告子說：「生之爲性。」荀子說：「不可學，不可事，而在人者謂之性。」「性者，本始材樸也。」此所謂性是生物學上底性。

所謂性的這兩種意義，從前人多不分別。有許多不必要底辯論，都從此不分別起。例如人之所以異於禽獸者，卽人之所以爲人者，是人的邏輯上底性。孟子以爲人之所以異於禽獸者，在於其「父子有親，君臣有義。」荀子亦說：「人之所以爲人者，何也？曰：以其有辨也。」在這一點，孟荀並沒有什麼不同？他們的不同，在於另一問題。人的邏輯上底性，雖是如此，但人是不是生來卽有這些性呢？孟荀對於這個問題底答案不同，因此他們中間卽有了主要底差異。

爲免除混亂起見，我們可稱所謂邏輯上底性爲性，稱所謂生物學上底性爲才。「性卽理也，」是一種事物的「當然之則。」才是一種事物所生來卽有底能力，以實現其性者。例如文學家的性，是實際底文學家的最高標準。實際文學家，必有一點合乎此標準，但亦未必能完全合乎此標準。有合底多者，有合底少者，這大都是由於他們的才有小大。

或問說：人特異於禽獸，是未有天演論以前底舊說。自達爾文的天演論成立，無人不知人是低一點底動物演化來底。卽使其是人之後，人還是一種動物。以上所說，是否需否認人是一種動物，否認人的低底來源，否認達爾文的天演論？

於此我們說：達爾文的天演論，是否不錯，並不在我們的討論的範圍之內。不過我們於以上所說，與達爾文的天演論，並沒有衝突。以天演論批評我們以上所說，其批評是完全不相干底。我們可以承認人是從低一點底動物演化來底。但雖如此，低一點底動物與人的差別，仍是有底。人仍是有人之所以爲人，而異於低一點底動物者，低一點底動物仍是有其所以爲低一點底動物而異於人者。如其不然，則低一點底動物卽是人，又何待於演化？我們可以承認人是動物，但並不因此我們卽需承認動物是人。人固然是動物，但又是某一種底動物。此「某一種底，」卽人之所以特異於其他別種底動物者。舊日所謂禽獸，卽指異於人底別種動物而言。照我們於以上所說，我們可以說，人是最靈底動物。此與普通說人是理性底動物者，大意相同。此命題與人是動物，及人是由低一點底動物演化來底，兩命題，並無衝突。

我們對於人所有底動物性，亦不是不注意。此於以後可見。人是動物，他亦有一般動物所共有底性。他亦要吃喝，要休息，要睡覺。不過從這一方面看，人不過是萬物中之一物。其在宇宙間，雖九牛之一毛，太倉之一粟，尙不足以喩其微小，完全說不到與天地參，與天地並。從這一方面看人，我們也不能說是錯，不過這只是人的一方面而已。從

別一方面看，人可以與天地參，又確是可以說底。其確是可以說，又有其確定底理由，並不是由於人的主觀底妄自尊大。這是從上文所說，可以看到底。

人求盡心盡性，須要發展他的心的知覺靈明。求發展他的心的知覺靈明，他須要求覺解，並求上章所說底高一層底覺解。於上章我們說，有覺解是明，無覺解是無明。但若只有覺解，而無高一層底覺解，則其明仍是在無明中。如人在夢中做夢。夢中之夢雖醒，但其醒仍是在夢中。莊子齊物論說：「方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉。覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也。」有高一層底覺解者，可以說是大覺者。

由此方面看，程朱所講底，入聖域底方法，注重格物致知，是很有理由底。朱子說：「大學物格知至處，便是凡聖之關。物未格，知未至，如何殺也是凡人。須是物格知至，方能循循不已，而入於聖賢之域。縱有敏鈍遲速之不同，頭勢也自向那邊去了。今物未格，知未至，雖是要過那邊去，頭勢只在這邊，如門之有限，猶未過得在。」（語類卷十五）又說：「致知誠意，是學者兩個關。致知乃夢與覺之關。誠意乃善與惡之關。透得致知之關則覺，不然則夢。透得誠意之關則善，不然則惡。」（同上）照我們的說法，就覺解方面說，聖賢與平常人中間底主要底分別，在於平常人只有覺解，而聖人則覺解其覺解。覺解其覺解底覺解，即是高一層底覺解也。只有覺解比於無覺解，固已是覺不是夢，但比於有高一層底覺解，則仍是夢不是覺。所以有無高一層底覺解，是夢覺關。過此以後，固然還須要工夫，然後纔可常住於聖賢之域。但已過此門限，以後總是門檻內底人了。如未過此門限，則無論如何，總是平常人，所謂「如何殺也是凡人。」

或問：科學家研究科學，是否亦是發展其心的知覺靈明，是否亦是求盡心盡性。

於此我們說，科學底知識，雖是廣大精微，但亦是常識的延長，是與常識在一層次之內底。人有科學底知識，只表示人有覺解。但覺解只是覺解，而不是高一層底覺解。所以科學家雖研究許多事物，有許多知識，但仍是在上所謂夢覺關的門限之夢的一邊。所以科學家研究科學，雖事實上亦是發展其心的知覺靈明，亦是盡心盡性，但他對於此點，並無覺解。普通研究科學者，多不自覺其研究是發展其心的知覺靈明，是求盡心盡性。既不自覺，所以於其作此等研究時，他是在夢覺關的夢邊，而不是在其覺邊，還是在無明中，而不是在明中，用海格爾的話說，他發展其心的知覺靈明，是「為他底」而不是「為自底」。所以他研究科學，雖事實上亦是發展他的心的知覺靈明，求盡心盡性，但對於他並沒有此等意義。所以他雖可對於科學有很大底成就，但不能有聖人所能有底境界，如以後所說者。

所謂求盡心盡性，固亦不能平空求之。「必有事焉。」此事可以是很平常底事。灑掃應對，担水砍柴，尚可以為盡心盡性底事。研究科

以籌，自然亦無不可。「不離日用常行內，直到先天未劃前。」但看人於作這些事的時候，它對於他們底意義是如何，如上文所說。

上文的意思，可用另一套話說之。人於其發展其心的知覺靈明時，亦自知其是發展其心的知覺靈明。此即是他已有上文所謂高一層底覺解。普通研究科學者，既無此等高一層底覺解，故其研究，只能使其對於科學的對象有了解，而不能使其對於其心性有自覺。故其研究雖亦可發展其心的知覺靈明。但其發展仍是在不覺中，其發展對於他即無盡心盡性的意義。但對於心性有覺解者，其發展其心的知覺靈明是在覺中，故研究科學亦即是盡心盡性之事。

或問：研究心理學者，可謂對於心性有了解，或至少是在求了解。如此則研究心理學者，應即有上文所說底高一層底覺解，其研究與所謂盡心盡性之事，不應再有差別。

於此我們說：心理學雖亦研究心性，但此所研究者，只是事實上底心，生物學上底性。它不了解人的邏輯上底性。亦不了解心的理。因此他亦不知甚麼是人之所以為人者，不知甚麼是心之所以為心者，不知人及人的心在宇宙間有何地位。此即是說，研究心理學者，專就其研究心理學說，並沒有上所說底高一層底覺解。他所研究底雖是心，但其研究仍是在不覺中行之。其情形正如上所說，關於別底科學底研究的情形相同。

哲學與科學的不同，在於哲學底知識，並不是常識的延長，不是與常識在一層次上底知識，有些哲學家以為研究哲學，應從研究知識論入手。有些哲學家以為應從研究邏輯學入手。研究知識論，即知識的自知也。邏輯學所研究者，雖不限於思想的規律，但其中亦有思想的規律。研究邏輯學，亦是思想的自思也。由此說，哲學是由一種自反底思想出發。所謂自反者，即覺解自覺解其自己。所以哲學是由高一層底覺解出發者。亞力士多德謂：思以其自己為對象而思之，謂之思思。思思是最高底思。哲學正是從思思出發底。科學使人有了解，哲學使人覺解其覺解。我們可以說：有科學底格物致知，有哲學底格物致知。此二種的格物致知，其所格可同可不同，但其所致底知則不同。科學底格物致知，所致底知，是與常識在一層次上底知。哲學底格物致知，所致底知，則是高一層次底知。科學底格物致知，不能使人透過夢覺關。而哲學底格物致知，則能使人透過此關。

不過研究科學，既在事實上亦是發展其心的知覺靈明，所以科學家如能本其所有底知識，自反而了解其知識的性質及其與宇宙人生底關係，則此自反即是覺解的自覺解。能如此，則其以前所有底知識，以及研究的工作，對於他即有不同底意義。如此，則他的境界，亦即有不同。如此，則其以前所有底知識，即轉成智慧。借用佛家的話說，此可謂之「轉識成智。」此自反底覺解，借用孟子的話說，可謂之「反身而誠。」我們所謂「反身而誠，」即謂自反而有高一層底覺解。

或問：世人儘有有知識而作不道德底事者。不道德底人，其知識

愈大愈足以濟其惡作惡底人用他底知識，是否亦是發展其心的知覺靈明？

於此我們說，可以助人作不道德底事的知識，是與常識在一層次底知識這些知識對於道德本來是中立底。人可以用之以爲善，亦可以用之以爲惡。這些知識，可以說是人的一種工具。利用這些工具以作惡者是利用其心的知覺靈明，而不是發展其心的知覺靈明，他知此利用其心的知覺靈明與盡心盡性是無干底。所謂盡心盡性的最高義，是充分發展人的高一層底覺解。高一層的覺解，不是一種工具。其發展亦不能有實際底用處。但它可以改變人所有底境界。一人如覺解其可以與天地參，及其所以與天地參者，他的境界即比我們所謂道德境界又高一層。此於以後討論可見。在此境界中，他當然只作道德底事，但於作道德底事時，其事對於他底意義，又不僅只是道德底。希臘人謂知識即道德。此知識必須是已『轉識成智』底知識，然後可說知識即道德。不過有此等知識底人，其行爲雖必是道德底，而其行爲對於他底意義，又不僅是道德底。所以嚴格地說，知識即道德，仍是不能說底。

或問：人爲甚麼要盡心盡性？

有許多人說，人盡心盡性，可以得到一種境界，於其中人可以得到一種快樂。道學家亦常教人『尋孔顏樂處所樂何事』。劉蕺山作學樂歌說『樂是樂此學，學是學此樂。不樂不是學，不學不是樂。』此所謂學，是學聖賢之學，樂是樂聖賢之樂。盡心盡性，可使人得一種境界，此正是我們於以後所要說者。在此種境界中人可有一種快樂，這也是我們所承認底。不過我們以爲人只可以此種快樂爲此種境界的附產品，而不能以此種快樂爲其求盡心盡性的所爲。我們不能說，人求盡心盡性，所爲底就只是求此種快樂。

以求快樂爲目的而求盡心盡性者，必不能盡性。因爲求快樂並不是人之所以特異於禽獸者。嚴格地說，我們不能說禽獸亦求快樂，因爲禽獸不知快樂是快樂。但禽獸與人在此點底分別，亦仍是在有了解或無了解。禽獸所求底對象，與人所稱爲快樂者，是一類底。因此人若以求快樂爲目的而求盡性，其所盡是其動物之性，而不是其人之性。所以以求快樂爲目的而求盡人之性，是一個自相矛盾底說法，以求聖人的樂處而學聖人，是一個自相矛盾底行爲。

或可說：求孔顏樂處者，所求底快樂，與一般人所求底快樂，有性質上底不同。有高等底快樂，有低等底快樂。此二者不可一概而論。於此我們說，關於快樂有性質上底不同之說，我們於以後，另有討論。即令其果有性質上底不同，而所謂求快樂者，必是求『我的』快樂。以求『我的』快樂爲目的者，無論其所求是何種高尙底快樂，其境界只是我們所謂功利境界。功利境界並不是很高底境界，未到最高底境界者，不能是已盡心盡性。聖人並不是以求『我的』快樂爲目的底。當然在他的境界中，他是自有一種很大底快樂。不過這一種快樂，

是在聖人境界中底人所不求而自至底，人到此種境界，則自有此種快樂。但若專以求此種快樂為目的，則永不能到此種境界。

究竟人為甚麼要盡心盡性？我們於下文，試作詳說。

『性即理也。』理是一類事物的標準。宇宙間無論甚麼事物，都有其標準，道學家所謂『有物必有別，』人的生活，亦有其標準。此標準並不是甚麼人隨意建立，以強迫人從之者，而是本然有底。此標準亦並不是有什麼外力加於人者，而是事實上他所本來依照底。此即是人之理，亦即道學家所謂天理。人生在事實上是本來依照此標準底，此即是說，人在事實上是本來依照此標準而生底。在事實上，生活能完全合乎此標準底人，固是『絕無僅有，』但生活完全不合乎此標準底人，亦是絕對沒有底。例如，就覺解說，有完全覺解底人，固是『絕無僅有，』但完全無覺解底人，亦是絕對沒有底。就道德說，完全道德底人，固是『絕無僅有，』但完全不道德底人，亦是絕對沒有底。說沒有完全不道德底人，似乎有人以為不合事實，但事實是如此底，關於此點，我們在別處已有證明（新世訓緒論 茲不再詳說。

宇宙間無論甚麼事物，都有其理，某種事物，事實上都依照其理，但事實上都不能完全合乎此理。此即是說在事實上它都是不完全底。無覺解底物，不能超過事實，不知有所謂標準，因亦只安於事實上底不完全。人是萬物之靈，他不但知事實，並且知事實所依照的標準。知事實所依照底標準，即是超過事實。所以他在事實上雖不能完全合乎標準，而卻知有標準。知有標準，他即知有一應該。此應該使他求完全合乎標準。人之所以為人者，就其本身說，是人之理，對於具體底人說，是人之性。理是標準，能完全合乎此標準，即是窮理，亦即是盡性。

有些人雖知有應該，而仍安於事上底不完全，此等人即是所謂『自暴自棄，』自此於禽獸，因為禽獸亦是安於事實上底不完全底。

照本章前段所說，人的心的知覺靈明，是人之所以特異於禽獸者。事實上人都有知覺靈明。但其知覺靈明，都不完全合乎人之理所規定底標準。充分發展其知覺靈明，使其完全合乎此標準，是盡心，亦是盡性。人的知覺靈明愈發展，他對於應該，所知愈多，對於應該，所知愈多，他愈不能安於事實上底不完全。伊川說：『人苟有「朝聞道，夕死可矣」之志，則不肯一日安於所不安也。何止一日，須臾不能，如曾子易簀，須要如此乃安。人不能若此者，只為不見實理，實理得之於心自別。』『古人有捐軀殞命者，若不實見得，惡能如此？須是實見得，生不重於義，生不安於死也。故有殺身成仁者，只是成就一個是而已。』我們可以說，人所以要盡性，因為他覺解有標準，覺解有應該，不安於事實上底不完全。『只是成就一個是而已。』此為沒有別底為甚麼。

人若能完全合乎人之所以為人的標準，則到道學家所謂『人欲淨盡，天理流行』的境界。或可問：凡實際底事物，都必依照此理，人的感情欲望及自私，亦必依照其理，凡理都是天理。何必俟『人欲淨盡，』乃始『天理流行？』

於此我們說，人的感情欲望及自私等所依照底理，亦是天理，雖都是天理，但不是人之所以為人底天理。人充分發展其欲望，亦可說是盡性，但不是盡人之性。人既然是人，則必求盡人之性。於此可附帶說道學家所謂人心及道心的區別。

人不但是人，而且是生物，是動物。他有人之性，亦有生物之性，動物之性。於新理學中我們說，生物之性，動物之性，亦是人所有底，但不是人之性，而是人所有之性。感情欲望等，大概都是從人的人所有之性發出底。從人的人所有之性發出者，道學家謂之人心。從人的人之性發出者，道學家謂之道心。「人心惟危，道心惟微，」是道學家所常引用底一句話。朱子說：「人心便是饑而思食，寒而思衣底心。饑而思食後，思量當食與不當食，寒而思衣後，思量當着與不當着，這便是道心。聖人時，那人心也不能無。但聖人是常合著那道心，不教人心勝了。」（語類七十八）饑而欲食一類底欲求，是人與一般動物所同有底。但對於一般動物，於欲食時，只有能食不能食的問題。人於欲食時，在有些情形下，雖能食而尚有應該食或不應該食的問題。只欲食，又只問能食不能食，這是出於人心。雖欲食而於不應該食時，即知不應該食，這是出於道心。雖知不應該食，但因欲食而往往不能不食，這是道心為人心所勝。一般人雖有道心，而未必能見之於行事。所以說：「道心惟微。」欲食雖不必是不應該底，但往往可以使人作不應該作底事。所以說：「人性惟危。」

有許多人以為，道學家所謂人心，即是他們所謂人欲。這是完全錯誤底。所謂人欲者，是指人心之帶有損人利己的成分即所謂私的成分者。所以人欲亦稱私欲。人欲或私欲，照定義即是惡底。人心則不必是惡底，不過頗易流於惡，所以說：「人心惟危。」朱子說：「人心不全是不好，若人心是全不好，則是都倒了，何止於危？危是危殆。道心惟微，微是微妙，亦是微昧。」（語類七十八）人欲照定義即是惡底，所以道學家以為人不可有私欲。他們說私欲，注重在私字。有人以為道學家所謂欲者，如飲食男女之類是也。道學家不教人有欲，將亦教人絕飲食男女乎？此批評是完全錯誤底。飲食男女等欲求，是人心，不是人欲。妨礙別人的飲食男女，以求自己的飲食男女，纔是人欲。無論從那一派底倫理學的觀點看，人欲都不能說不是惡底。

以前哲學家常說心、性、情三者，常是相提並論底。所謂情，有時是說性之已發。性是未發，情是已發。心則包括已發未發。此所謂心統性情。理學一派底道學家所謂情，其意義如此。照所謂情的此意義說，所謂情者，不是惡底。所謂情有時是說道學家所謂人欲。照所謂情的此意義說，所謂情者是惡底。董仲舒說性善情惡。王弼說：「性其情，」「性其情」，即以性制情。

人的心有感情欲望等，此是人之同於或近於禽獸者。道學者稱此為人心，以與道心相對。感情欲望等之有私的成分者，道學家稱之為人欲，以與天理相對。道學家似乎是輕視人底。我們以有知覺靈明

爲人之所以異於禽獸者，以人之所以異於禽獸者爲人的心的要素。就字面上看，我們是重視人底。不過這不過在字面上看是如此。我們的說法，是從人與禽獸不同說起。道學家的說法，則是從人與天的不同說起。從人與禽獸的不同說起，則其高出於禽獸者，卽是人之所以爲人者。從人與天的不同說起，則其不及於天者，卽是其「人的成分。」人有其「人的成分，」亦有其「神的成分。」道學家所謂道心天理等，都是說人的「神的成分。」由此方面說道學之重視人，比我們有過之無不及。

國防中心論

張其昀

古稱三十年爲一世，自民國成立以來忽忽已滿一世了。若從殷周之際算起，迄今已三千年，在時間上此三十年不過佔有百分之一，但無疑的這是國史上最富於波瀾也是社會各方面演變得最快的一世。我們何幸而生在這個偉大的時代。回顧最近三十年的歷史，眞有艱苦備嘗悲喜交集之感，果能從此深自體察，滌蕩舊染，覺得抗戰中民族所流無量碧血，實已孕育了光明的種子。我們果能舉國一致，辛勤培植，深信這些建國種子必能放燦爛之花，結美滿之果。舉目前瞻，確是一個更進步更偉大的新時代。古人稱三十而立，民國三十一年以後，中國眞能在世界上確立其國際人格麼？這是我國民共同努力的鵠的，也是作者撰述此文的微意。

民國三十年來最偉大的成就，乃是國民精神意志的統一。精神統一從何而來？由於國民都能認識國防觀念。國防觀念起源甚古，但到了現代，經國父的整理，更具有明確的理論與一貫的系統，是謂三民主義。三民主義就是民族民權民生的三位一體，而以國防觀念爲其核心。國父遺囑所云，求中國之自由平等，卽是此義。蔣委員長任第二屆國民參政會第一次大會開會辭中，更充分發揮此義。他要求全體國民確認民族至上國防第一的眞理，放棄一切不合時代的舊觀念，而使全國成爲一個統一強固的戰鬥體，證實中國爲一個足以自衞生存與維護正義和平的偉大力量。這一篇演詞當爲今後中國思想界的南針。國民言論思想無法絕對統一，但思想重心確定以後，向心力自然能勝過離心力。無論軍事外交內政經濟文化各方面，都要以國防二字爲衡量萬事的標準，期以不變之體而爲至變之用。統一乃創造的基礎，有了統一的精神，方能從事於創造。抗戰勝利，建國成功，莫不有賴於創造之力。到了今天，中國有了空前的統一，而亦從事眞正的創造。試就最近我國的國是，舉其犖犖大者，略述如左。

（一）軍事

建國必須達到絕對的國防安全，沒有國防就沒有國家。中國民族愛和平，倘自衞，中國國防建設是以自衞爲目的，使民族自由，民權

發展，民生樂利，均得切實有效之保障。今世界正遭逢着絕大的變局，一切科學技術及組織力量皆集中於戰爭，多少國家已經相繼淪亡，真是令人動魄驚心。現代國家倘無統一的戰志與充實的戰備，即不能對外作戰，作戰亦必敗亡。我國正在作殊死的戰鬥，幸而有統一堅強的戰志，故能憑藉廣土衆民，長期抗戰，制裁暴敵。這種民族爭存的事實，今後更要深刻化廣汎化。我們深信將來的歸趨，必符合於吾民族傳統的信念，並且有利於我國的抗戰。而我們必須深切覺悟，過去努力的程度標準，尚不足以應時勢之要求。今後務須淬厲戰志，持久勿懈，更須充實戰備，絕對自保，因此一切建設必須國防化，文事武備堅凝爲一，這就是國防中心的觀念。

一面抗戰，一面整軍，爲我政府既定之方針。軍實戰備隨時補充，步兵而外，騎砲工輜通信機械各部分的戰鬥力，均已遠勝於抗戰以前。並選擇優秀部隊，增強裝備，嚴加訓練，以作反攻之中堅，而立建軍之基礎。惟飛機巨砲等重兵器，仍須取給於各友邦，蓋我國工業落後，取材異邦，勢非得已。國父著作建國方略實業計畫，欲以國家之力建設基本工業，宏綱細目，燦然明備，其目的乃在爲國防策萬全。建國方略發表於民國十年（一九二一）尚在蘇聯實行第一次五年計劃（從一九二九年起）以前，而我國重工業之認眞建設，反在蘇聯第二次五年計畫完成（在一九三七年）以後，廿載蹉跎，原因何在？蓋自第一次世界大戰以後，我國思想界議論龐雜，徬徨無所宗主，而執權之政府自應負其責任。建國大業以發展工業爲要着，必先求達經濟上之獨立，方可進而求達國防上之獨立。

當抗戰之初，我國遠大之戰略，在以四川爲後方根據地，而以西北西南諸省爲左右兩翼，並完成甘新與滇緬二大國際路線，使敵人封鎖計劃無由得逞。南京武漢重慶爲揚子江上三大名都，而亦代表抗戰之三階段。敵人自經武漢之役，已呈再衰三竭之象，我國則於艱苦奮鬥之中，滋長精銳之生力軍。日本不能破壞我抗戰根據地，爲其戰略上之大失敗。在戰術方面，我軍連年轉戰結果，苦心研究所得，行頗著成效，予敵人以多方打擊，致使敵人慣用突破包圍迂迴等戰術皆[illegible]，亦無所施其技。此則由於最高統帥料敵之明，指揮之敏，決之堅，乃有以造成今日敵人日暮途窮之困境。

自抗戰以來，徵兵制度普遍實行，爲千年來未有之盛事。全國丁踴躍入伍，爲國效命，動員士兵之多，在國史上實爲空前。現行兵法果能施行得宜，則兵源無窮，雖千萬人之應徵亦不甚難。況我爲聖自衛之戰，敵則不過侵略之師，所謂多行不義必自斃。此次抗戰民族之戰爭，士氣民心完全一致，故終能克服艱危的環境，造新的國運。這一種功績的造成，有慷慨犧牲，有從容赴義，有多少可可泣的英雄史蹟，更有無數愛國志士埋頭苦幹的實際貢獻。

軍政軍令之統一，乃克敵制勝的前提，也是國家統一的象徵。隊屬於國家，在國民政府統轄之下，絕不容許有二個軍令系統。若

少數部隊，不受中央指揮，其或自由行動，必致削弱國力，而致為敵所乘。無論其假借何種名義，決不能得國民之諒解。蓋民國以來痛苦的經驗，與世界大戰現實的教訓，深知欲自強自立，必須確立綱紀，統一軍令，明辨是非，嚴申賞罰，使全國軍隊悉在統一指揮統一編理之下。其有破壞軍紀，違犯軍令者，自應立予矯正，不容姑息。誠以綱紀為立國命脈，欲外求獨立，必先內求統一，此乃建軍最大之方針，亦即建國最高之義諦。

（二）外交

我國之外交政策根據於歷史精神與地理背景，歸納言之，約有六端。（一）抵抗日本侵略，解決日本事件，恢復我領土完整主權獨立。（二）廢除各國在華所享之特殊權利，依據平等原則，修改條約。（三）聯合太平洋沿岸各友邦，建立遠東之恆久和平，並調整南洋之政治經濟關係，以謀增進海外華僑之地位。（四）聯合亞洲大陸各友邦，並創設貫通歐亞之鐵道幹線，力求大陸邊疆之充分發展。（五）歡迎國際投資與技術合作，以振興中國實業，促進世界經濟之繁榮。（六）擁護國際綱紀，伸張國際正義，本於「天下為公」之理想，重建戰後世界之新秩序。上述六端可稱為我國外交上之基本國策，而以國防為中心觀念。外交與國防相需相依，有不可分之關係。近年國際形勢之演變無不與我抗戰有關，至太平洋大戰爆發而達於頂點。且以我國理由之正大，意志之堅決，到了此時，已證明中國須捍衛四萬萬和平正義的主要力量，中國的抗戰已不是一國民族獨立自事件，而成為世界安危治亂所繫的主要因素了。

我國在對日抗戰之始，即有絕對必要之抗戰目的，目的不達，戰鬥不止。二十七年七月國民參政會第一次大會宣言有云，「本會茲特代表全體國民莊嚴宣佈中國民族必以堅強不屈之意志，動員其一切物力人力，為自衛為人道，與此窮兇極惡之侵略者長期抗戰，以達到最後勝利之目的為止。」本年十一月二十六日，該會又通過關於東北問題之決議曰，「本會茲代表全體國民鄭重決議，一致擁護蔣委員長九一八十週年告國民書，全世界必須認識清楚，東北四省是我整個領土之一部，不容分割，東北人民是我整個民族生命之一體，不容支裂，任何偽組織必須根本取消，我領土主權與行政完整必須徹底恢復。此目的一日不達，則我抗戰一日不能停止，此為我全體一致之決意，無絲毫動更之餘地。」數年以來，日本軍閥雖恃其海陸空之暴力猛力進攻，而我整個民族之愛國意識與犧牲精神乃有空前之發揚。至於今日，敵有侵略之悲哀，而我堅自主之信仰。全世界皆一致承認苦戰之中國，實為遠東大局之柱石。至於聯合太平洋民主國家共同之實力以解決日本事件，茲已成為事實。我全國同胞皆認識我最後勝利之真正把握，將見抗戰成功之日，不特一雪國恥，重振國威，且可進而解放日本宵從軍閥之民眾，以建立東亞之真正和平。

中國必須恢復其領土主權行政完整，此乃任何國家立國自存

最低限度之立場，中國國民誓以一切犧牲達此目的。對日本如此，對其他各國亦然。我國之國際地位賴我全體軍民英勇抗戰之不斷提高。現在中日戰爭雖尚未結束，而不平等條約之廢除，可謂已得保證。本年五月與七月美國與英國相繼自動鄭重聲明一俟遠東和平恢復之時，願與中國政府協商取消領事裁判權，交還租界，並根據平等互惠原則修改條約。自鴉片戰爭南京條約迄於今年，適爲一百年，屈辱的歷史已告一段落，中國的國格乃重新樹立起來了。

亞洲爲世界最大之大陸，太平洋爲世界最大之海洋，中國適介居其間，其所負責任自然特別重大。中國與太平洋沿岸諸國及亞洲大陸諸國，友好關係極有進步，這是中國近年外交上莫大的收穫，亦爲世界前途的光明。美英兩國無論在政治軍事經濟及交通方面都與中國密切合作，目前雖無正式盟約，幾與同盟國無異。中美及南美各國，素以美國馬首是瞻，荷屬東印度與英美兩國關係極爲緊凑，太平洋上英國自治邦，如澳洲紐西蘭加拿大等地與英國本屬一體，與美國亦深相結合，蘇聯與英美之聯繫現亦日益加強。中美英荷蘇（ABCDR）五大民主國利害一致，安危與共，國際形勢之變化極有利於中國之抗戰。此種新形勢實由我國幾年以來奮勇苦戰所掩護而成。這一個反侵略力量聯合發動之時，便決定了侵略者的末日。

太平洋戰局豁然開朗，是世界大局澈底澄清的徵兆。中國從不敵視日本人民，至今猶然。日本爲宜於海上生活之國家，以太平洋之浩繁，殷富民主的中國與民主的日本儘有互助之機會。尤其南洋一地，爲太平洋各大國勢力交會之所，其地位於熱帶，富源之待啓發者無限，在國際關係上務須有遠大的方針，謀各國之合作。門戶開放，機會均等之原則，在南洋尤有適用之機會。南洋本地民族及白人之利益，當力加維持，我僑胞之地位當益求增進，而日本之人口問題，原料問題以及商務航運問題，亦應予以合理之調劑。這應該是解決遠東問題的指導原則，亦且關於全人類的幸福。至於亞洲大陸方面，自從德國攻蘇以後，中國抗戰的力量與其重大意義，愈爲各友邦所認識，東亞與西歐的戰場，實際已經打成一片。中國與蘇聯印度及西亞諸回教國家的邦交，乃劃然進入新時代。中國西北西南之國際路線，將來均可成爲橫貫歐亞大陸的鐵道幹線，遠東泰西首尾銜接，此實爲世界交通之大革命，亦爲人類歷史啓一新頁。國父所倡之大亞細亞主義，亦必至此方有眞實內容可言。

國父所著建國方略，一方注重大陸之發展，一方注重海外之發展，新時代的大陸運輸必能與海洋航運相輔相成，故建國方略實業計劃成功之日，亦可謂太平洋與亞細亞海陸二大主流與正匯合之時。我們深信建國方略的實施對於世界之和平與繁榮有極重大之貢獻。國父在第一次大戰告終時成此名著，原抱有宏偉之理想，這一次大戰的規模遠過於上次歐戰，將來大戰結束後之歐美機器與技術，如能輸入中國，以發展中國經濟，使中國人民之生產力與購買力

有長足之進步，則全世界之生產與消費，必可藉此獲得圓滿活潑之調整作用。惟欲利用國際資本，必須我國能在戰時先樹立起國防經濟的基礎，不自努力的國家，決無資格接受國際的援助與合作。因爲經濟上發展之權操之在我則存，操之在人則亡。東北淪陷的原因，即由於日本的投資侵佔我主權，這是我們應該深切覺悟的。

我中華民國立國東亞，自古以和平爲國是。抗戰爲自衛自救，建國爲自立自存，對於世界除守約崇信外無手段，除自由平等外無要求，以自我犧牲貫澈抗戰目的，以正義公道維護國際秩序。此等方針，根據歷史文化之精神，蔚爲民族共同之信念。數載抗戰，不屈不撓，至今業已證明其收效大驗。我們更篤信利害與是非實際必歸一致，正義才是眞正利益。忠恕之道爲吾民族之理想，治國之道在此，平天下之道亦在此。忠於祖國，同時亦不妨礙他國人民之忠於其祖國。故伸張國際正義，反對武力侵略，願爲奠定世界和平而共同努力，此人類是非之公心，即中華立國之大本。中國具有世界四分之一之人口，爲歷史悠長而有優美政治哲學之民族，此種事實本至明顯，而必待我全民族起而抗戰，世界各國始眞正認識中國，恍然知中國問題實爲世界之中心問題，並公認中國抗戰之完成，乃世界和平與進步之最要因素。今日中華民國始卓然有以自立於世界，此實民國成立以來最值得自己警惕自己振奮的重要事實。

（三）內政

政治制度是建國的重大工作之一，民權主義的政治制度當使其成爲動員國防力量的總機構。民主政治不僅以一紙憲法爲已足，欲求憲法實行有效，必須有民衆力量爲基礎。分在國家法律與政令之下，無論國民個人或團體，都要各守紀律，各負責任，各盡義務，各享權利，人人皆有合法自由，而政權必須統一。自由與統一，民主與集權，不獨不相衝突，而且相輔相成，不可偏廢。在此國際關係日趨緊張的時代，非政府有能不足以應付事變，非民衆有權不能使政府集中全國的心力物力，以供抗戰建國之用。統一不但不是妨害自由，正是自由的保障，集權不但不是妨害民主，正是民主的必具條件。

民國二十六年十一月十二日本係召集國民大會之時，將由國民大會制定憲法而頒佈之，並決定施行日期。自從全面抗戰開始，國民大會代表之選舉與召集，已成爲不可能。即在通常之民主國家，也必由正式的國會授予非常時期的大權於政府，使得應付變遷處置一切。所以國民大會的召集，由國民政府以明令延期，同時將非常時期的大權，授予軍事委員會蔣委員長，俾得領導全國，從事於抗戰建國之工作。二十七年三月，國民黨臨時全國代表大會頒佈抗戰建國綱領。同年七月國民參政會成立，爲戰時全國民意機關，抗戰建國綱領經國民參政會一致決議擁護，已成爲全國人民不分派別不分職業共同努力的目標。舉國一致，捐棄了成見，破除了畛域，集中了意志，統一了行動，務期綱領中所規定的國策能一一見諸實行。

國民參政會前後二屆，已經舉行大會七次，對外則貫澈抗戰國策，對內則樹立民治始基，均已收到預期的效果。參政會要將全國精誠團結的意志與切實沉着的精神，宣示於世界，並且對於侵略者及其所製造的傀儡指出全國在此艱難困苦中不折不撓的氣概，使敵人不得不從新認識中國之真面目，這實在給敵寇以致命的打擊。就對內而言，參政會要為民主政治奠定了穩固的基礎，無論何黨何派自此以後要能堅凝為一，以精神之融合，求庶政之刷新，使抗戰結束以後，中國可以從容進入憲政時期，於建國事業其裨益是極大的。

最近新縣制之創辦，為地方行政之重大改革，亦為實施憲政之基本工作。「縣各級組織綱要」於二十八年九月公佈後，一方面規劃自治人員的訓練，一方面制定各種實施的法規，籌措必要的經費，於二十九年起全國開始實行。新縣制的精神原包含管教養衛各方面，舉凡人民行使政權（創制複決選舉罷免）的實際的訓練，兵役的推進，經濟的動員，以及土地政策的實行，國民教育的普及，都要以最大的決心和努力，加速使其完成。至於縣各級民意機關，尤為樹立地方自治之基礎。在實施新縣制已達二年以上之縣份，省政府認為可召集鄉鎮民代表會及縣參議會者，得呈請行政院核准成立。縣參議會代表民意，監督縣以下之組織，輔助地方自治之進行，其於民權主義之發展自為根本之設施。現在各省之省臨時參議會成立已兩年有餘，對於省政之推行曾發揮相當助力。惟以縣參議會即將次第成立，省參議會法規亦於本年十一月間公佈，以便與縣參議會相互銜接。其要點為每縣產生省參議員一人，由縣參議會選舉，此外酌加各職業團體之代表，人數不得超過十分之三。（此在縣參議會之組織亦有相同之規定。）自今以後，我國各級民意機關可望燦然大備。政府在此抗戰建國相輔並進之時，對於各地基層行政機構力求健全而有效，以期貫澈民主政治的精神，實為我國政治上最堪注意的發展。

中華民國憲法草案，自民國二十三年由立法院宣布初稿，至二十五年五月五日國民政府正式宣佈，簡稱為五五憲草。抗戰以後，國民參政會第一屆大會有憲政期成會之組織，對是項草案重加研討，於二十九年三月三十日，通過中華民國憲法草案修正草案，全文凡八章，共一百三十八條。同年四月二十五日，蔣議長休會詞云「大會當將期成會草案送交政府，待國民大會之採擇，以作最後之決定。」我們對於憲法草案自然尚有若干異議有待於討論折衷。但是有一點是完全相同的，就是大家認定中華民國是三民主義共和國，中華民國憲法是五權憲法。因為在大原則上有了公共信仰，其餘不同的意見都屬於次要性質。中國能夠在抗戰的環境中，有這樣一個大原則的確定，在歷史上是千古未有的，當然使我們對國家前途很抱樂觀。

惟憲一事要完全替國家人民真正利害作打算，我們不獨應注

宜過去，還要顧及現在與將來。對於過去，我們宜注意民族理想和優良傳統。又有鑑於民國成立以後，頒法毀法起了無數的糾紛，不能忘卻近二十年全國爲憲法問題所受的痛苦。固於現在，我們應接受抗戰期間寶貴的教訓。對於將來要特別注意到行憲，務使憲法條文逐條可行，並且能行得篤實。國父在民國十年曾經着手著作一部十年國防計劃，首尾六十餘節，把目錄都規定了。其中第六節就是國防與憲法，這一部著作可惜沒有寫成功，但國父的用意可以發我們的深思。制定民國的新憲法必以國防二字爲中心觀念，才能成爲長治久安的憲典。

（未完）

宣傳與教育

賀麟

（一）

一個人處在一個新時代，必須要有新的思想來振導他的行爲，也可以說一個人現代化的生活與行爲，必須與現代化的思想平行發展，假如時代已經到了一個新的階段，而支配人的行爲的觀念，仍是原來那一套陳腐的東西，或是處在一新時代，頑固拒絕新時代應有的新思想，都足以阻礙時代的進步，增加社會的紛擾，引起個人生活的矛盾與不安。我們對於傳統的舊觀念，必須批評修正或重新解釋的態度，對於符合新時代的新觀念，也要取一種勿囿於成見的虛懷態度，加以明白的承受，合理的解釋，如是亦可達到思想與時代的諧和。

有許多西洋很好的名詞，一到了中國，就成了很壞的名詞。如像「浪漫」在西洋本來代表無限理想的追求，也就是英國詩人雪萊，在雲鳥歌一詩裏所講的「尋求在實際上沒有存在的東西」—（Flying forwhat is not）杜甫詩的名句「蓬萊玉女迴雲車，指點虛無是征路，」也是代表真正浪漫的情緒。但現在中國一般人都認爲浪漫就是頹廢狂放！又如「宗教」在西洋代表文化上很重要的一種價值，主要的意義係指信天希天，知天事天，尋求安身立命之所的精神努力而言。但在中國一提起這一個名詞，大家就聯想到迷信，怪誕，反科學等壞現象。所謂「橘逾淮而爲枳，」許多西洋名詞本來好像是橘，到中國都變而爲枳了。

「宣傳」這一個名詞也是一樣。在西洋並沒有什麼壞的意思，在中國却處處受士大夫階級的鄙視和輕蔑。宣傳最初發源於宗教，宗教家因爲要傳播福音，所以必須要說教宣敎，聖經中所謂 Evangelist就是宣傳宗教的人。可以說沒有一種宗教不注重宣傳，也沒有一種宣傳最初不多少包含有一些宗教家感化人救助人的精神。中國人素來就缺乏希伯來宗教的精神，因此一般人也每每不知道

宣傳的意義與價值。

宣傳在西洋近代特別盛行。盛行的原因，除了其於受宗教精神的影響外，主要的或許由於印刷術的發明，使得書籍報紙刊物可以大量地發行。最近由於無線電播音機的進步，宣傳的效率更能普遍推廣。印刷術的發明使教育易於普及——一般平民都能夠讀書識字，求知慾也因而提高。有了接受宣傳的廣大群衆，宣傳也易於獲得很快很大的效果。所以宣傳成爲任何大衆化或社會化的運動所不可少的過程。近代社會化的運動，也可以說是一種擴大宣傳的運動。每一種新的思想或知識的產生，不僅是少數人的賞玩品或專利品，必須要使之普遍化社會化，使人人都能共同享受其影響。因之宣傳事業便有了迫切的需要和盛大的發展。現在中國要想成爲一個眞正統一的國家，則一切新思想新學術尤需要普遍及於群衆，一切新興事業也需要社會化，大規模化，庶可由共知共信而產生共同的行爲。而且今後中國識字的人日漸增多，教育日漸普及，印刷出版事業日趨發達，社會化運動日益興起，則宣傳事業之在中國，將有盛大的推廣與發展，乃是無人可以否認的事實，亦是無人可以阻抑的潮流。而國內有一些知識份子承襲士大夫階級的積習，加上西洋自由主義的影響，誤認宣傳與教育是不能並立的，他們相站在教育學術的立場來反對宣傳，這不但違反現代的精神與潮流，而且對於教育學術本身發展也有極大的妨礙。所以我們覺得亦有從教育學術的立場，在這裏要加以客觀檢討的必要。

（二）

要明瞭宣傳的性質，先要明瞭宣傳的目的。宣傳的目的，在使知識普及於大衆，引起大多數人的共同行爲。換言之，宣傳是在近代國家社會要求知識的普及與行爲之一致而形成道一同風的社會生活的必要條件。爲着要求知識的普及，宣傳的材料必須要通俗，簡單，直切。爲着要引起共同行爲，宣傳不但要使人「知」，而且要使人由知而達到「行」。所以宣傳乃是由少數人的「知識」過渡到集體的行爲的一種媒介，也就是以先知覺後知，以先覺覺後覺，引起社會廣大的運動，在多數人的行爲上發生偉大的影響所必須經歷的過程。因爲宣傳的目的在引起行爲，所以任宣傳工作的人，不但自己要「知」，而且自己先要「行」。行爲引起行爲，是社會行爲的起源，也是宣傳最好的方法。宣傳的人，自身必定先要有誠意，有眞實的信仰，尤其要能夠以身作則，他的宣傳才能夠發生實際行爲的效果。

宣傳不僅是由知而行，而且也注重由行而行。所以眞正的宣傳家，決不是開章口頭支票空口說白話的人。必須是一位以身作則的實行家。只知道花言巧語，煽惑群衆，徒以口舌取勝的人。應認作是宣傳事業裏的敗類，終久爲「事實勝於雄辯」的鐵則揭穿其假面具。在某種意義之下，宣傳和教育是正相反對的關係。宣傳是通俗的，簡單的，直切的；教育是高深的，複雜的，系統的。教育的工作本來就是從

通俗到高深，從簡單到複雜，從直切到系統。而宣傳的工作乃是將高深的通俗化，將複雜的簡單化，將系統的直切化。但同時宣傳與教育也正是相輔的，宣傳是教育的初步工夫，教育是宣傳的最高成就。宣傳的工作愈寬廣，愈普及，教育的工作也愈深刻，愈提高。教育由民間拔識天才到學府去；宣傳鼓勵在學府，受過高深教育的人，回到民間去工作與服務。所以提倡宣傳即是注重「到民間去」服務的意思，一般舊時士大夫，只知由學而仕，由學府進朝庭去做官，腦子裏只有在上的皇帝與上司，而忘記了在下的大衆。只知到朝庭去做官。而不知到民間去宣傳，只知作遊說國君與諸侯的策士，而不知作教導民衆感化民衆的宣傳家。舊式士大夫既沒有到民間去的理想與懷抱，當然不會有向民衆宣傳服務的熱忱與偉績。

在實際生活上，當然有的人只是宣傳家而非教育家；有的人只是教育家而非宣傳家。但是偉大的教育家也有同時是偉大的宣傳家。德國費希特在國家危急存亡的時候費希特對德國民衆作有名的演說，奠定德國民族復興的精神基礎。他總算得一位極有功效的宣傳家了。同時他的哲學，影響謝林，黑格爾，希萊瑪黑，造成德國理想主義光榮的歷史。他又是一位成功的教育家。

所以有了宣傳，教育家對於政治社會，才有直接的影響。有了教育，學術界才可以一代一代地傳授得人。宣傳家固不能廢棄教育，教育家更無須鄙視宣傳。

（三）

宣傳有其正確的任定。一般人的誤解宣傳，由於任定宣傳是與民衆作黨派爭奪政權的犧牲品，宣傳者大都在作愚人從已自私自利的勾當，民衆完全是被動的，宣傳是從外面去支配他們的行爲，轉變他們的思想，而不是從內心去啓發他們的性靈。根據這一種錯誤的任定，宣傳自然在鄙棄之列。

真正的宣傳是任定人同此心，心同此理；任求大衆的共同理解，共同行爲是應該的，也是可能的。也可以說任定智識與信仰，在人與人之間是可以分有共享的。老子說：「既以與人己愈有，既以爲人己愈後。」我之所知，須使他人知之，我之所解，須使他人能之，他人不知不能，於我有損，於國家社會有損，所以我有啓導他人的責任。我啓導人，幫助人，於我不惟無損，而且反「愈有」「愈多」。總之，宣傳是假定人我本屬一體，社會是個休戚相關的有機體。即如別人不知道愛國，不知道道德的原理，不但別人受損失，我也要受損失，全體社會國家都要連帶受損失。所以宣傳者實多少具有救人即所以救已的苦心，先知有覺後知，先覺有覺後覺的責任。宣傳者的目的應是喚醒大衆，引起他人的交感與共鳴。接受他人的宣傳，也並不是埋沒性靈，純全處於被動的地位。蓋任何人對於他人的宣傳均仍然可以有批評的反應，和自由去取的權利。實際上，宣傳之所以普遍有效引起衆人的同情贊成和共同行爲，乃因宣傳的內容，正大有理，是以喚醒衆

人的潛伏意識。但造事實，歪曲理論，損害大衆以圖少數人或特殊集團的私利的宣傳，誠可以蒙蔽煽惑思想意志薄弱的人於一時，但決不能收永久普遍的效果。因爲民意即天意，民視即天視，決不是虛妄的宣傳可以強姦或蒙蔽的。

（四）

宣傳有各種不同的類別，茲試分別略加檢討：

第一是個人宣傳　中國人之反對宣傳，老實說大都是反對個人宣傳。多半從道德修養立場來說話。禮記說：「禮聞來學，不聞往教，」個人宣傳似乎就是「往教，」這當然不合中國的禮貌。而且個人宣傳，往往是因爲好名，自誇自眩，更爲虛懷君子所不取。韓愈有一首詩叫做「知名箴，」一開首便指出個人宣傳之無聊與無須：「內不足者急於人知；霈焉有餘，厥聞四馳。」他又說：「汝非其父，汝非其師，不請而教，誰云不欺？」宣傳就是「不請而教」的工作，當然容易使人懷疑你的動機。這都是從個人道德修養的立場，去反對個人宣傳。其實韓愈本人平日最喜歡自我宣傳。坦白直爽，自我表揚，肯定人生，差不多是唐朝士人的風氣。韓愈常常抄寫他自己的詩文，送給達官貴人閱覽，引起不少輕蔑和怨憎的反感，所以特作這一首知名箴以自示警惕和悔艾。足見作個人宣傳，不但不合禮貌，事實上有時於個人不惟無利，也殊有害。因爲宣傳愈甚，別人忌刻愈深，有時甚至遭殺身之禍。所以世故很深的人，絕不願作個人宣傳。有處世聰明的人決不肯輕易表現自己。但是另外一方面，有一些人對自己的長處，故意諱莫如深，像宋朝的隱士林和靖，詩成後，往往自己燒掉稿紙，作的文章故意秘不示人，使人莫測高深，使他的詩文帶一種神秘性。這一種行爲，始終是一種不可爲訓的乖僻行爲。其實個人的學問思想行誼事業，在適當的時候，遇着適當的人，作一種適當的宣傳，一方面可使之成爲社會的公產，一方面也可以得着有價值的同情和援助。這正是中國古代詩人所謂「求其友聲，」實是一種正當合理的行爲。不然就會獨學無友，無有知音，爲人誤會，不能夠得人的同情和帮助。所以正當的個人宣傳對於個人，對於社會都是有益，不惟不可少，且也不應當無故反對

第二是學術宣傳　學術宣傳這一個名詞，似乎有點矛盾。通常大家只聽說「學術研究，」很少聽說「學術宣傳。」然而學術研究可以使學術提高，學術宣傳可以使學術普及。研究和宣傳是教育活動的兩方面。學術研究是主，學術宣傳是輔，學術研究是本，學術宣傳是末。最好意義的學術宣傳，就是孔子誨人不倦，蘇格拉底在雅典街頭上盤問青年，遭殺身之禍而不悔。假如單有學術研究而沒有學術宣傳，那末學術的力量就不能夠影響及於大衆，就不能在實際行爲上發生廣大的效果。大體上講來，學術研究者與學術宣傳者須分工合作。學術研究者究心於深邃專門的研究，無暇作宣傳工作，每由其學生朋友代作宣傳揚播的工作。所以學術研究每爲少數先知先覺

之事，而學術宣傳則爲後知後覺之事。（學術宣傳家，每每都是自動的義務宣傳者。）唯有時先知先覺之士，精神洋溢，浩氣內充，每每願意自已親身說法，自己宣傳自己的「道」或「主義」，雖受羣衆的反對逼害而不顧。

第三是商業宣傳　近代的商業，非常注重宣傳，特別在美國，商業宣傳的費用達到駭人聽聞的數目。商人宣傳的目的，是在牟利，所以一提到商業宣傳，誰也發生鄙視之心。但是平心而論，假如商人不登廣告，不事宣傳，那麼顧客一定會感覺很不方便。而且沒有大規模的宣傳，顧客必定稀少，貨物不能暢銷，就不易有大規模的商業。所以風行全國，普及全社會的商品的推銷，也是近代的工商業化的社會成立所不可少的條件。並且商業宣傳，也不能說完全出於自私自利的企圖。商業繁榮，貨物流通，對於社會操其他業務的人，亦有所貢獻。商人亦有服務社會國家盡其公民天職的地方。一昧肯定商業宣傳爲自利，根本抹煞商人人格的偏見，於近代化的社會之建立，是大有妨礙的。在非工業化的社會裏，一種貨品的銷行，只能藉「有口皆碑」「口碑載道」式的宣傳，同爲沒有印刷，沒有報章，沒有廣播電台，能夠用人用口作宣傳的工具。近代的商業宣傳，固然也有言過其實的地方，但是却并不能說是完全虛僞。照例顧客們對于商業廣告上所說的，總要打些折扣，假如打了折扣，還不與實，那麼顧客們也不會永遠受騙，虛僞爲人揭穿，商業信用一失，以後就不能發達了。

第四是宗教宣傳　宗教的目的，本來在濟世救人。假如一位宗教家不能夠苦口婆心，宣傳教義，那麽他根本就沒有達到「傳道佈而自知明」的境界，便失其所以爲宗教家了。西洋的傳教士，往往拋棄家庭，離別故鄉，到風俗不同，語言不通的異域，過着困苦的生活，冒生命的危險，這不能不說是因爲他們自己有堅定的信仰，有救世的誠心，不這樣作，他們的心就不安，他們所担負的神聖使命就沒有盡。他們的宗教，我們儘可以不一定贊成，但是對于他們宣傳的精神，我們却不能不肅然起敬。中國人最缺乏宗教精神，所以也最缺乏宣傳的精神。宗教的宣傳，是宗教決不可少的條件，宗教宣傳的精神，尤其是志士仁人所不可少的精神。宗教宣傳的精神，簡言之，就是「到民間去」的精神，就是到民間去博施濟衆的服務精神。

第五是政治宣傳　政治宣傳最爲人所詬病，因爲一般人都以爲政治宣傳，每每捏造事實，歪曲理論，以作爭取政權的手段。但須知這樣的宣傳並不是正規的政治宣傳。我們不能因噎廢食，因爲這種壞的宣傳便根本反對宣傳。况且空口反對宣傳，也並不能阻塞這種宣傳的流行。只有正確的事實，才能夠糾正捏造的事實；只有正確的理論，才能夠推翻歪曲的理論。所以補救的方法，不是根本反對政治宣傳，而是提倡正規的政治宣傳。我們常常聽見有以「自由主義」相號召的人出來反對政治宣傳，其實據我們看來，一位真正的自由主義者，似只能夠提倡正當的宣傳，而不應當根本反對政治宣傳

至于反對任何宣傳。他似乎只能夠强調接受政治宣傳的態度宜加審愼，他也甚或可以提倡對各黨各派的政治宣傳取放任容忍的態度。根本反對政治宣傳，認之爲與教育水火不相容，似乎不惟有失民主政治的精神，且亦不合西洋近代自由主義的原則了。

就民治主義而言，政治宣傳不惟不妨害民主政治，而且是發達民治主義決不可少的要素。假如一個政府，不把牠的主義，政策，政綱宣傳普及，使民衆澈底了解，反而抱「民可使由之，不可使知之」的態度，獨斷獨行，這豈不是獨裁政治嗎？宣傳的目的，就是要使人民知之，求人民的贊成擁護，而產生舉國一致的共同行爲，這也就是民治主義的特色。政府因爲尊重人民，所以特別由他們宣傳政府的主義，政策政綱，希望由共同一致的政治見解和信仰，而產生共同一致的團結行爲。這正表示政府有意向民治主義的前途邁進，使政府建築在大多數人民的共同信念和團結行爲上面。有些染了傳統士大夫習氣的人，對于政府這一番善意，每加誤解，蔑視，政府，難道他們甘心願意接受獨裁政治，不願接受民治主義嗎？或甘心讓國家因政治信念的紛岐而陷于四分五裂嗎？還有一些士大夫階級中人，或假借學者淸高的美名，或藉口專家不問政治的信條，對于政府的主義政策政綱毫不理會，毫不了解，對于政府一切設施活動，冷嘲熱諷，袖手旁觀，這一種人，簡直是普及公民教育和推行民主政治的障礙。難道這一種人之反對政治宣傳，尚有絲毫意義和價值的嗎？

中國政治的缺點，似乎不在政治宣傳的過多，而在政治宣傳的過少，和一般人士對于政治宣傳之漠不關心與漫不理會。在國外中國的政治宣傳不及西洋近代任何文明先進國，早爲識者所憂慮。在國內政府的政治宣傳是否能深入民間？主義是否得有充分發揮？政策政綱是否能夠昭示大衆？宣傳工作，是否有遠大的方針和一貫的政策？宣傳的方法是否良好？宣傳的組織是否健全？這些似乎才是深識遠見的愛國之士所當愼重攷慮的問題。不此之圖而徒事空洞地反對宣傳，甚或反對一切類別的宣傳，只是表現其未能把握着時代，對于政治問題作隔靴搔癢的議論罷了。

中國一般人民，缺乏公民教育和政治教育，乃是顯著的事實。如果完全要靠正規的學校教育來補救，恐怕時間不夠，力量太小，產生的行動也會緩不濟急。所以除開正規的學校教育以外，必須有良好的有力的政治宣傳來彌補這一個缺陷。如是我們才可以加速地走上民主政治的大道，實現民權主義的理想。

（五）

我們并不否認宣傳有其必不可免的流弊，亦不否認我們的思想界和出版界常爲惡劣的宣傳所充斥。但我們不能向時代開倒車，主張根本摒絕一切宣傳，只能向前努力去提高宣傳的素質。所以我們主張不可離開教育而從事宣傳，也不可徒熱心教育而忽略宣傳。宣教家應當以宣傳爲主，教育爲輔，教育家應當以教育爲主，宣傳爲

體。離開教育而言宣傳，宣傳就沒有內容，離開宣傳而言教育，教育就難有廣大的影響。

同時，我們也不可離開行動而言宣傳。宣傳和行動不可分離。一位宣傳家，如果自己沒有實行的能力與勇氣，他就沒有資格作宣傳。不到民間去服務，宣傳也是空話。所以最好的宣傳方法就是宣傳的人以身作則，讓自己的行動引起別人的行動。如像明末耶穌教士利瑪竇之到中國來作宗教宣傳，他自己先學養成良好的教育技術，天文醫學無所不通。他又能夠眞正爲中國人服務，開醫院，救災難，而且在服務之餘，生活同中國人完全一樣，穿中國的衣服，說中國的語言。他誠懇的態度，堅定的信仰，服務的精神，專精的學術，使當時好些朝野的人士都尊敬他，佩服他，受他的感動。在當時風氣那樣閉塞的困難情形之下，他的宣傳，居然產生了偉大的效果。

宣傳的方法，需要藝術化。詩歌戲劇圖畫種種的表演，都是宣傳決不可少的條件。宣傳的方法是拿眞摯的熱情來感動人或感化人。枯燥乏味的宣傳，純粹注入式的宣傳，宣傳者本身就感覺勉强，聽衆自然更感覺無味。不過我們說宣傳要藝術化，并不是說藝術應該宣傳化，或說拿藝術來作宣傳的工具。我們只是說宣傳應當受藝術的陶冶以感人于無形。這樣的宣傳，才能給人以具體美化的印象，而不只是吶喊些空洞抽象的口號，以引起旁人的反感。

凡是缺欠誠意，或是毫無學養只知道開些空頭支票，叫囂口號，不知道把宣傳藝術化行動化到民間服務的宣傳家，他們不惟不能夠發生良好的效果，而且反而會使宣傳爲世所詬病。這種人當然不能夠代表眞正的宣傳家。中國近代政治上第一個先知先覺同時也是第一個典型的宣傳家，應推　孫中山先生。他是第一個認識宣傳的重要意義，打破傳統輕視宣傳觀念的人。他宣傳的精神，感人的態度，堅卓偉大的人格，終身從事革命的偉績，和他的好學不倦手不釋卷的學養，使他的政治主義的宣傳，在中國政治運動史上開一新紀元。

中國今後政治宣傳，應當以　孫中山先生爲典型，宗教宣傳應當以利瑪竇爲模範，學術宣傳應當以蘇格拉底，費希特爲代表。如是庶幾學者，教育家，先知先覺，可以離開學府或象牙之塔而到民間去。而一般民衆亦可以受先知先覺學者教育家的感化與啓迪。如是庶宣傳與教育，可以收分工合作，同時並進，攜手并進的效驗。

論宋詩

繆鉞

宋初沿襲五代之餘，士大夫皆宗白居易詩，故王禹偁主盟一時，眞宗時，楊億劉筠等專學李商隱，號西崑體，盛行一時，是皆未出中晚唐之範圍。

仁宗之世，歐陽修於古文別開生面，樹立宋代之新風格，而於詩尙未能超詣。此或由於非其精力之所專注，亦或由於非其天才之所特長。然已能宗李白韓愈，以氣格爲主，詩風一變。梅堯臣蘇舜欽輔之。其後王安石蘇軾黃庭堅出，皆堂廡闊大。蘇始學劉禹錫，晚學李白。王黃二人，均宗杜甫。「王介甫以工，蘇子瞻以新，黃魯直以奇。」（苕溪漁隱叢話卷四十二引後山詩話）宋詩至此，號爲極盛。宋詩之有蘇黃，猶唐詩之有李杜。元祐以後，詩人迭起，不出蘇黃二家。而黃之畦徑風格，尤爲顯異，最足以表宋詩之特色，盡宋詩之變態。劉後村詩話曰：「豫章稍後出，會粹百家句律之長，究極歷代體製之變，蒐討古書，穿[illegible]聞，作爲古律，自成一家，雖隻字半句不輕出，遂爲本朝詩家宗祖。」其後學之者衆，衍爲江西詩派。南渡詩人，多受沾溉，雖以陸游之傑出，仍與江西詩派有相當之淵源。至於南宋末年所謂江湖派，所謂永嘉四靈，皆爝火微光，無足輕重。故論宋詩者，不得不以江西派爲主流，而以黃庭堅爲宗匠矣。

唐代爲吾國詩之極盛世，宋詩既異於唐，故褒之者謂其深曲瘦勁，別闢新境，而貶之者謂其枯淡生澀，不及前人。實則平心論之，宋詩雖殊於唐，而善學唐者莫過於宋。若明代前後七子之規橅盛唐，雖聲色格調，或亂楮葉，而細味之，則如中郎已亡，虎賁入座，形貌雖具，神氣弗存，非眞賞之所取也。何以言宋人之善學唐人乎。唐人因種種因緣，既在詩壇留空前之偉績，宋人欲求樹立，不得不自出機杼，變唐人之所已能，而發唐人之所未盡。其所以如此者，要在有意無意之間。蓋凡文學上卓異之天才，皆有其宏偉之創造力，決不甘徒摹古人，受其籠罩，而一時代又自有其情趣風習，文學爲時代之反映，亦自不能盡同古人也。

唐宋詩之異點，先稍略論之。唐詩以韻勝，故渾雅，而貴醞藉空靈，宋詩以意勝，故精能，而貴深折透闢。唐詩之美在情辭，故豐腴，宋詩之美在氣骨，故瘦勁。唐詩如芍藥海棠，穠華繁采，宋詩如寒梅秋菊，幽韻冷香。唐詩如啖荔枝，一顆入口，則甘芳盈頰，宋詩如食橄欖，初覺生澀，而回味雋永。譬諸修園林，唐詩則如疊石鑿池，築亭闢館，宋詩則如亭館之中，飾以綺疏雕檻，水石之側，植以異卉名葩。譬諸遊山水，唐詩則如高峯遠望，意氣浩然，宋詩則如曲澗尋幽，情境冷峭。唐詩之弊爲膚廓平滑，宋詩之弊爲生澀枯淡。雖唐詩之中，亦有下開宋派者，宋詩之中，亦有酷肖唐人者，然論其大較，固如此矣。

茲更進而研討之。就內容論，宋詩較唐詩更爲廣闊。就技巧論，宋詩較唐詩更爲精細。然此中實各有利弊。故宋詩非能勝於唐詩，僅異於唐詩而已。

唐詩以情景爲主，即敘事說理，亦寓於情景之中，出以唱歎含蓄。惟杜甫多敘述議論，然其筆力雄奇，能化實爲虛，以輕靈運蒼質。韓愈孟郊等以作散文之法作詩，始於心之所思，目之所睹，身之所經，描摹刻畫，委曲詳盡，此在唐詩爲別派。宋人承其流而衍之，凡唐人以爲不

能入詩或不宜入詩之材料，宋人皆寫入詩中，且往往喜於瑣事微物逞其才技，如蘇黃多詠墨，詠紙，詠硯，詠茶，詠畫扇，詠飲食之詩，而一詠茶小詩，可以和韻四五次，（黃庭堅雙井茶送子瞻，和答子瞻，省中烹茶懷子瞻用前韻，以雙井茶送孔常父，常父答詩復次韻戲答，共五首，皆用「書」「珠」「如」「湖」四字爲韻。）餘如朋友往還之迹，諧謔之語，以及論事說理講學衡文之見解，在宋人詩中，尤恆遇之。此皆唐詩所罕見也。夫詩本以言情，情不能直達，寄於景物，情景交融，故有境界，似空而實，似疎而密，優柔善入，玩味無斁，此六朝及唐人之所長也。宋人略唐人之所詳，詳唐人之所略，務求充實密栗，雖盡事理之精微，而乏興象之華妙。李白王維之詩，宋人視之，或以爲「亂雲敷空，寒月照水，」（許尹山谷詩注序）不免空洞，然唐詩中深情遠韻，一唱三歎之致，宋詩中亦不多覯。故宋詩內容雖增擴，而情味則不及唐人之醇厚，後人或不滿意宋詩者以此。

唐詩技術，已甚精美，宋人則欲百尺竿頭，更進一步。蓋唐人尚天人相半，在有意無意之間，宋人則純出於有意，欲以人巧奪天工矣。茲分用事，對偶，句法，聲調，用韻諸端論之。

（一）用事　杜甫自謂「讀書破萬卷，下筆如有神，」其詩中自有鎔鑄羣言之妙。劉禹錫云「詩用僻字，須要有來去處。宋考功詩云，馬上逢寒食，春來不見餳。嘗疑此字僻。因讀毛詩有瞽注，乃知六經中惟此有餳字。」宋祁云「夢得作九日詩，欲用餻字，思六經中無此字，不復用，」詩中用字貴有來歷，唐人亦偶及之，而宋人尤注意於此。黃庭堅與洪甥駒父書云「自作語最難。老杜作詩，退之作文，無一字無來處。蓋後人讀書少，故謂韓杜自作此語耳。古之能爲文章者，眞能陶冶萬物，雖取古人之陳言入於翰墨，如靈丹一粒，點鐵成金也。」黃庭堅欣賞古人，既着意於其「無一字無來處，」其自作詩亦於此盡其能事。如詠猩猩毛筆云「平生幾兩屐，身後五車書。」用事「精妙隱密，」爲人所賞。故劉辰翁簡齋詩注序謂「黃太史矯然特出新意，眞欲盡用萬卷，與李杜爭能於一詞一字之頃，其極至寡情少恩，如法家者流。」實則非獨黃一人，宋人幾無不致力於此。茲舉一例，以見宋人對於用字貴有來歷之謹細。

西清詩話，「熙寧初，張掞以二府初成，作詩賀荊公，公和曰，功謝蕭規慙漢第，恩從隗始詫燕臺。以示陸農師。農師曰，蕭規曹隨，高帝論功，蕭何第一，皆摭故實，而請從隗始，初無恩字。公笑曰，子善問也。韓退之門雞聯句，感恩慚隗始。若無據，豈當對功字也。乃知前人以用事一字偏枯爲倒置眉目，返易中裳，蓋謹之如此。」（苕溪漁隱叢話卷三十五）

唐人作詩，友朋間切磋商討，如「僧推月下門，」易「推」爲敲。」「此波涵帝澤，」易「波」爲「中。」所注意者，在聲響之優劣，意思之露滯，而不問其字之有無來歷也。宋人作者評者，對於一字之有無來歷，斤斤計較，如此精細，眞所謂「寡情少恩，如法家者流，」北宋

人作詩之精神，與唐人迥異者矣。

所貴乎用事者，非謂堆砌餖飣，塡塞故實，而在驅遣靈妙，運化無迹。宋人既尙用事，故於用事之法亦多所研究。蔡寬夫詩話云，「荆公嘗云，詩家病使事太多，蓋皆取其與題合者類之，如此乃是編事，雖工何益。若能自出己意，借事以相發明，情態畢出，則用事雖多，亦何所妨。」石林宋話云，「宋之用事，不可牽强，必至於不得不用而後用之，則事辭爲一，莫見其安排鬬湊之迹。蘇子瞻嘗作人挽詩云，豈意日斜庚子後，忽驚歲在巳辰年。此乃天生作對，不假人力。」大抵用事貴精切，自然變化，所謂「用事工者如已出，」（王直方詩話）卽用事而不爲事所用也。

非但用字用事貴有來歷，有所本，卽詩中之意，宋人亦主張可由前人詩中脫化而出，有換骨奪胎諸法。黃庭堅謂，「詩意無窮而人才有限，以有限之才，追無窮之意，雖淵明少陵，不得工也。不易其意而造其語，謂之換骨法，規摹其意形容之，謂之奪胎法。」

詩中用字用事用意，所以貴有所本，亦自有其理由。蓋詩在各種文學體裁中最爲精品，其辭意皆不容粗疏，又須言近旨遠，以少數之字句，含豐融之情思，而以對偶及音律之關係，其選字須較文爲嚴密。凡有來歷之字，一則此字曾經古人選用，必最適於表達某種情思，譬之已提鍊之鐵，自較生鐵爲精。二則除此字本身之意義外，尙可思及其出處詞句之意義，多一層聯想。運化古人詩句之意，其理亦同。一則曾經提鍊，其意較精，二則多一層聯想，含蘊豐富。至於用事，亦爲遙（？）寄抒情最經濟而巧妙之方法。蓋複雜曲折之情事，決非三五字可盡，作文尙可不憚煩言，而在詩中又非所許。如能於古事中覓得與此情況相合者，則只用兩三字而義蘊畢宣矣。然此諸法之運用，須有相當限度，若專於此求工，則雕篆字句，失於纖巧，反失爲詩之旨。

（二）對偶　吾國文字，一字一音，宜於對偶，殆出自然。最古之詩文，如詩經尙書，已多對句。其後對偶特別發展，故衍爲駢文律詩。唐人律詩，其對偶已較六朝爲工，宋詩於此尤爲精細。石林詩話云，「荆公晚年詩律尤精嚴，造語用字，間不容髮。然意與言會，言隨意遣，渾然天成，殆不見有牽率排比處。如含風鴨綠鱗鱗起，弄日鵝黃裊裊垂，讀之初不覺有對偶。至細數落花因坐久，緩尋芳草得歸遲，但見舒閑容與之態耳，而字字細考之，皆經檃括權衡者，其用意亦深刻矣。嘗與葉致遠諸人和頭字韻詩，往返數四，其末篇云，名譽子眞居谷口，事功新息困壺頭，以谷口對壺頭，其精切如此。」大抵宋詩對偶所貴者數點。

（甲）工切　如「飛瓊」對「弄玉」，皆人名，而「飛」字與「弄」字，「瓊」字與「玉」字又相對。如「谷口」對「壺頭」，皆地名，而「谷」字與「壺」字，「口」字與「頭」字又相對。如「含風鴨綠鱗鱗起，弄日鵝黃裊裊垂，」「鴨綠」代水，「鵝黃」代柳，而「鴨」「鵝」皆鳥名，「綠」「黃」皆顏色，「鱗鱗」「裊裊」均形況疊字，而「鱗」字從魚，「裊」字

從「一鳥。」備極工切。

（乙）勻稱　如「飄散落花因坐久，緩尋芳草得歸遲，」其中名詞，動詞，形況詞相對偶者，意之輕重，力之大小，皆如五雀六燕，銖兩悉稱。

（丙）自然　對偶排比，雖出人工，然作成之後，應極自然，所謂「渾然天成，不見牽率處。」如黃庭堅寄元明詩「但知家裏俱無恙，不用書來細作行，」陳師道觀月詩「隔巷如千里，還家已再圓，」陳與義次韻謝表兄張元東見寄詩，「燈裏偶然同一笑，書來已似隔三秋，」讀之似自然言語，一意貫注，細察之則字字對偶也。

（丁）意遠　對句最忌合掌，卽兩句意相同或相近也。故須詞字相對，而意思則隔離甚遠，讀之始起一種生新之感。如蘇軾「自行萬里半天下，僧臥一庵初白頭，」黃庭堅「舞陽去葉纔百里，賤子與公俱少年，」讀上句時，決想不到下句如此接出，此其所以奇妙也。

（三）句法　杜甫贈李白詩云「李侯有佳句，往往似陰鏗」寄高適詩云，「佳句法如何。」又云，「爲人性僻耽佳句，語不驚人死不休。」韓愈薦士詩稱孟郊曰，「橫空盤硬語，妥帖力排奡。」唐人爲詩，固亦重句法，而宋人尤研討入微。宋人於詩句，特注意於洗鍊與深自折、古茂、論，作人或時相率準此爲欣賞者新王安繩。石每稱甫「鉤簾宿鷺起，丸藥流鶯囀」之句，以爲用意高峭，五字之模楷。黃庭堅最愛杜甫詩「不知西閣意，肯別定留人。」肯別耶，定留人耶，一句有兩節頓挫，爲深遠閑雅。王直方詩話云，「山谷謂洪龜父云，甥最愛老舅詩中何語。龜父舉蜂房各自開戶，蟻穴或夢封侯，王黃流不解涴明月，碧樹爲我生涼秋，以爲深類工部。山谷曰，得之矣。張文潛嘗謂余曰，黃九似桃李春風一杯酒。江湖夜雨十年燈，眞是奇語。」觀此可知宋詩造句之標準，在求生新，求深遠，求曲折。蓋唐人佳句，多渾然天成，而其流弊爲凡熟卑近，陳腐，所謂「十首以上，語意稍同。」故宋人力矯之。復齋漫錄云「韓子蒼言，作語不可太熟，亦須令生。東坡作聚遠樓詩，本合用青山綠水對野草閑花，以此太熟，故易以雲山煙水。此深知詩病者。」此事最足以見宋人造句之特色。若在唐人，或卽用青山綠水矣，而宋人必易以雲山煙水，所以求生求新也。然過求生新，又易失於怪僻。最妙之法，卽在用平常詞字，施以新配合，則有奇境遠意，似未經人道，而又不覺怪誕。如黃庭堅詩「桃李春風一杯酒，江湖夜雨十年燈，」張耒稱爲奇語。「桃李，」「春風，」「一杯酒，」「江湖，」「夜雨，」「十年燈，」皆常詞也。及「桃李春風一杯酒，江湖夜雨十年燈，」六詞合爲兩句，則意境清新，首句見朋友歡聚之樂，次句見離別寂寞之苦，讀之雋永有深味。前人詩中用「江湖，」用「夜雨，」用「十年燈」者多矣，然此六詞合爲一句，則前人所無嘗。如腈夫治饌，卽用尋常魚肉菜蔬，而配合烹調，易以新法，則芳馨適口，食之無厭。此宋

人之所長也。

（四）用韻　唐詩用韻之變化處，宋人特注意及之。歐陽修曰，「韓退之工於用韻，其得韻寬則波瀾橫溢，泛入傍韻，乍還乍離，出入回合，殆不可拘以常格，如此日足可惜之類是也。得韻窄，則不復傍出，而因難以見巧，愈險愈奇，如病中贈張十八之類是也。譬夫善馭馬者，通衢廣陌，縱橫馳逐，惟意所之，至於水曲蟻封，疾徐中節，而不蹉跌，乃天下之至工也。」人喜押強韻，喜步韻，因難見巧，往往疊韻至四五次，在蘇黃集中甚多。呂居仁與曾吉甫論詩帖云，「近世次韻之妙，無出蘇黃，雖失古人唱酬之本意，然用韻之工，使事之精，有不可及者。」詩句之有韻脚，猶屋楹之有礎石，韻脚穩妥，則詩句勁健有力。而步韻及押險韻時，因受韻之限制，反可擺棄陳言，獨創新意。此皆宋人之所喜也。

（五）聲調　唐詩聲調，以高亮諧和爲美。杜甫詩句，間有拗折之響，如「龍光蕙葉與多碧，點注桃花舒小紅。」「一雙白魚不受釣，三寸黃柑猶自青。」「負鹽出井此溪女，打鼓發舡何郡郎。」其法大抵於應用平聲處易一仄聲，應用仄聲處易一平聲。譬如龍光二句。上句第五字應用平聲，下句第五字應用仄聲，則音調諧和，今上句用仄聲「與」字，下句用平聲「舒」字，則聲響別異矣。因聲響之殊，而句法拗峭，詩之神味亦覺新異。此在杜甫，不過偶一爲之，黃庭堅專力於此，宋人不察，或以爲此法創始於黃。蔡絛云「魯直換字對句法，如只今滿坐且尊酒，後夜此堂空月明。淸談落筆一萬字，白眼舉觴三百杯。田中誰問不納履，坐上適來何處蠅。鞦韆門巷火新改，桑柘田園春向分。忽乘舟去値花雨，寄得書來應麥秋。其法於當下平字處以仄字易之，欲其氣挺然不羣。前此未有人作此體，獨魯直變之也。」黃非獨於律詩如是，卽作古詩，（尤其七古）亦有一種奇異之音節。方東樹謂黃詩「於音節尤別創一種兀傲奇崛之響，其神氣卽隨此以見。」

總之，宋詩運思造境，鍊句琢字，皆剝去數層，透過數層，貴「奇。」故凡落想落筆，爲人人意中所能有能到者，忌不用，必出人意表，崛峭破空，不從人間來，又貴「淸，」譬如治饌，凡肥濃廚饌，忌不用。蘇軾評黃詩云，「黃魯直詩文如蝤蛑江珧柱，格韻高絕，盤飧盡廢。」任淵謂讀陳師道詩，「大似參曹洞禪，不犯正位，切忌死語。」方東樹評黃詩曰，「黃山谷以驚創爲奇，意，格，境，句，選字，隸事，音節，着意與人遠，故不惟凡近淺俗，氣骨輕浮，不涉毫端句下，凡前人勝境，世所程式效慕者，尤不許一毫近似之。」黃陳最足代表宋詩，故觀諸家論黃陳詩之語，可以想見宋詩之特點。宋詩長處爲深折，雋永，瘦勁，洗剝，渺寂，無近境陳言冶態凡響。譬如同一詠雨也，試取唐人李商隱之作與宋人陳與義之作比較之。

蕭洒傍迴汀，依微過短亭。氣涼先動竹，點細未開萍。稍促高高燕，微疏的的螢。故園煙草色，仍近五門靑。（李商隱）

瀟瀟十日雨，穩送祝融歸。燕子經年夢，梧桐昨夜非。一涼恩

到骨。四壁事多違，袞袞繁華地。西風吹客衣。（陳與義）

李詩寫雨之正面，寫雨中實在景物，常境常情，人人意中所有，其妙處在體物入微，描寫生動，使人讀之而起一種清幽閒靜之情。陳詩則凡雨時景物一概不寫，務以造意勝，透過數層，從深處拗折，在空際盤旋。首二句點出雨，三四兩句離開雨說，而又是從雨中想出，其意境淒迷深邃，決非恆人意中所有。同一用鳥蟲草木也，李詩中之「竹」，「萍」「燕」「螢」，寫此諸物在雨中之情況而已。陳詩用「燕子」「梧桐」，並非寫雨中燕子與梧桐之景象，乃寫雨中燕子與梧桐之感覺。實則燕子梧桐並無感覺，乃詩人懷舊之思，遲暮之慨，借燕子梧桐以襯出耳。宋詩用意之深折如此。五六兩句言人在雨時之所感，同一詠涼也，李詩則云「氣涼先動竹」，借竹襯出。陳詩則云「一涼恩到骨」，直湊單微。「涼」上用「一」字，形容已覺新穎矣，而「一涼」下用「恩」字，「恩」下又接「到骨」二字，眞剝膚存液，迥絕恆蹊。宋詩造句之烹鍊如此。世之作俗詩者，記得古人許多陳詞套語，無論何題，搖筆即來。描寫景物，必「夕陽」「芳草」，偶爾登臨，亦「萬里」「百年」，傷離贈別，則「折柳」「霑襟」，退隱閑居，必「竹籬」「茅舍」，陳陳相因，使人生厭。宜多讀宋詩，可以滌腸換骨也。再舉宋人古詩爲例。黃庭堅跋子瞻和陶詩云：

東坡謫嶺南，時宰欲殺之。飽吃惠州飯，細和淵明詩。彭澤千載人，東坡百世士。出處雖不同，風味乃相似。

此詩純以意勝，不寫景，不言情，而情即寓於意之中，其寫意也，深透盡致，不爲含蓄，而仍留不盡之味，所以不失爲佳詩。然若與唐人短篇五古相較，則風味迥殊。如韋應物淮上即事寄廣陵親故詩：

前舟已渺渺，欲渡誰相待？秋山起暮鐘，楚雨連滄海。風波離思滿，宿昔容鬢改。獨鳥下東南，廣陵何處在。

則純爲情景交融，空靈醞藉者矣。

宋詩中亦未嘗無純言情景，以風韻勝者。如

春陰垂野草青青，時有幽花一樹明。晚泊孤舟古祠下，滿川風雨看潮生。（蘇舜欽）

梨花淡白柳深青，柳絮飛時花滿城。惆悵東欄二株雪，人生看得幾清明。（蘇軾）

我家曾住赤欄橋，鄰里相過不寂寥。君若到時秋已半，西風門巷柳蕭蕭。（姜夔）

書當快意讀易盡，客有可人期不來。世事相違每如此，好懷百歲幾回開。（陳師道）

諸作雖亦聲情搖曳，神韻絕佳，然方之唐詩，終較爲清癯幽折。至如

則純爲宋詩意格矣。

宋詩既以清奇生新深雋瘦勁爲尚，故最重功力。「月鍛季鍊，未嘗輕發」（任淵山谷詩注序）蓋此種種之美，皆由洗鍊得來也。呂居仁與曾吉甫論詩帖云：「要之此事須令有悟入，則自然越度諸子。

悟入之理，正在工夫勤惰間耳。」此言爲詩賴工夫也。因此，一人之詩，往往晚歲精進。王安石少以意氣自許，故語惟其所向，不復更爲涵蓄。後爲羣牧判官，從宋次道盡假唐人詩集，博觀而約取，晚年始盡深婉不迫之趣。作詩貴精不貴多。黃庭堅嘗謂洪氏諸甥言作詩不必多，某平生詩甚多，意欲止留三百篇。諸洪皆以爲然。徐師川獨笑曰，詩豈論多少，只要道盡眼前景致耳。黃回顧曰，某所說止謂諸洪作詩太多，不能精致耳。作詩時必殫心竭慮。陳師道每作詩，閉戶蒙衾而臥，驅兒童至鄰家，以便靜思，故黃庭堅有「閉門覓句陳無已」之語，而師道亦自稱「此生精力盡於詩，末歲心存力已疲。」此最足代表宋人之苦吟也。

宋詩流弊，亦可得而言。立意措詞，求新求奇，於是喜用僻鋒，走狹徑，雖鑱鑱深透，而乏雍容渾厚之美。隱居詩話云「黃庭堅句雖新奇，而氣乏渾厚，」劉熙載云「杜詩雄健而兼虛渾，宋西江名家，幾於瘦硬通神，然於水深林茂之氣象則遠矣。」此其流弊一。新意不可多得，於是不得不盡力於字句，以避凡近。其卒也得小遺大，句雖新奇而意不深遠，作詩有致，久誦乏味。隱居詩話云「黃庭堅喜作詩，得名，好用南朝人語，專求古人未使之一二奇字，綴葺而成詩，自以爲工，其實所見之僻也。」方東樹曰「山谷死力造句，專在句上弄遠，成篇之後，意境皆不甚遠。」此其流弊二。求工太過，失於尖巧，洗剝太過，易病枯淡。呂氏童蒙訓云「學直詩有太尖新太巧處，不可不知。」方東樹曰「山谷矯敝滑熟，時有枯促寡味處。」劉辰翁曰，「后山外示枯槁，如息夫人絕世，一笑自難。」此其流弊三。

陳子龍謂，「宋人不知詩而強作詩，故終宋之世無詩，然其歡愉愁苦之致，動於中而不能抑者，類發於詩餘，故其所造獨工。」此言頗有所見，惟須略加解釋。蓋自中晚唐詞體肇興，其體較詩更爲輕靈委適於發抒人生情感之最精純者。至宋代，此新體正在發展流衍之時，故宋人中多情善感之士，往往專藉詞發抒，而不甚爲詩，如柳永，周邦彥，晏幾道，賀鑄，吳文英，張炎，王沂孫之倫是也。即兼爲詩詞者，其要眇之情，亦多易流入於詞。如歐陽修，世人稱其詩「多平易疏暢，律詩意所到處，雖語有不倫，亦不復問，而學之者往往遂失於快直，傾困倒廩，無復餘地」（苕溪漁隱叢話卷二十二引石林詩話）是譏其不能蘊藉也。然觀歐之詞，如

寸寸柔腸，盈盈粉淚，樓高莫近危欄倚。平蕪盡處是春山，行人更在春山外。（踏莎行）

芳菲次第還相續，不奈情多無處足。尊前百計得春歸，莫爲傷春眉黛蹙。（玉樓春）

尊前擬把歸期說，未語春容先慘咽。人生自是有情癡，此恨不關風與月。（玉樓春）

何其深婉[illegible]。[illegible]之情，既[illegible]之於詞，故詩中遂無之矣。由此可知宋人情[illegible]多入於詞，故其詩不得不另闢[illegible]

神韻。蓋感物之情，古今不易，而其發抒之方式，則各有不同。唐人中工於詩者如王昌齡，劉長卿，柳宗元，杜牧，李商隱，若生於宋代，或將專長於詞，而宋代柳周晏賀與王張諸詞人，若生於唐，其詩亦必空靈蘊藉。陳后山謂「宋人不知詩而強作詩」，宋人非不知詩，惟前人發之於詩者，在宋代既多爲詞體奪之以去，故宋詩之內含不得不變，因之其風格亦不得不殊異也。

安諾德謂，「一時代最完美確切之解釋，須向其時之詩中求之，因詩之爲物，爲人心力之精華所構成也。」（On the modern Element in Literature）反之，欲對某時代之詩得完美確切之了解，亦須研究其時代之特殊精神，蓋各時代人心力活動之情形不同，故其表現於詩者，風格意味亦異也。宋代國勢之盛，遠不及唐，外患頻仍，僅謀自守，而因重用文人，故國民浩蕩之氣，鮮悍將驕兵跋扈之禍，是以宋時人心靜默而不雄強，向內收斂而不向外擴發，喜深微而不喜廣闊，宋人審美觀念亦迥然又與六朝不同。六朝之美如春華，宋代之美如秋葉，六朝之美在聲容，宋代之美在意態，六朝之美爲華贍豐腴，宋代之美爲精細清澈。總之宋代承唐之後，如大江之水，瀦而爲湖，由動而變爲靜，由渾灝而變爲澄清，由驚濤洶湧而變爲清波容與。此皆宋人心理情趣之種種特點也。此種種特點，在宋人之理學，古文，詞，書法，繪畫，以至於印書，皆可徵驗。由理學，可以見宋人思想之精微，向內收斂。由詞，可以見宋人心情之婉約幽儁。由古文及書法，可以見宋人所好之美在意態而不在形貌，貴潛潔而不貴穠麗。明乎此，吾人對宋詩種種特點，更可得深一層之了解。宋詩之情思，深微而不壯闊，其氣力，收斂而不發揚，其聲調不貴宏亮而貴淸冷，其詞句不尚蕃豔而尚樸澀，其美不在容光而在骨態，其味不重肥醲而重雋永。此皆與其時代之心情相合，出於自然，揚子雲謂言爲心聲，而詩又言之菁英，一人之詩，足以見一人之心，而一時代之詩，亦足以見一時代之心也。

思想之方式（書評）

Modes of Thought: By Alfred North Whitehead, 一九三八年英國Cambridge university Press出版

謝幼偉

英國現代哲人懷黑德教授（Prof. A. N. Whitehead）其名已漸爲國人所知，其書亦似有一本已譯成中文，然其思想則或非國人所易領會，眞能理解懷氏哲學者，國人中或無幾人，即世界學者中，恐亦不多。憶民十八冬季與懷氏合著「數學原理」之英國哲人羅素（B. Russell）在哈佛演講時，即聲言彼於懷氏新著「歷程與實在」（Process and Reality）一書，不甚了了。時作者正讀是書

而苦不甚解，閱羅氏言，爲之稍慰。此足證明懷氏書實不易讀也。

懷氏書雖不易讀，然懷氏思想之偉大已爲世人所公認。現代哲人中在哲學上眞能戛戛獨造，自闢蹊徑，不爲傳統思想所束縛，而能有所樹立者，舍懷氏外，恐無第二人。近年來西洋哲學已少可讀之作。所謂哲學上之新思想亦極罕見。惟懷氏思想不落故常，因能時有新穎獨到之言，足發人深省。作者於懷氏哲學不敢自謂已有所知，然於懷氏書則常不厭數讀。普通書往往一讀卽厭，懷氏書則非重讀不可。讀懷氏書有可解有不可解。自可解者言，則單辭片義，均覺未經人道，輒爲之狂喜。嘗謂讀懷氏書，如入寶山，決不空手而回，然亦難完全領悟，滿載而歸。作者喜讀懷氏書之理由在此。

懷氏書之最重要者自爲「歷程與實在」。彼之思想系統實具於此書。以後各書，如「觀念之冒險」（Adventures of Ideas）及本文所欲評述之「思想之方式」（Modes of thought）皆在發揮此一書之義蘊，「思想之方式」一書，或爲懷氏晚年所寫各書中之最易領會者。然讀者若於懷氏思想絕無所知，則此書亦非易讀。因此書涉及之問題甚廣，而說明則至簡略。常有極重要之理論在「歷程與實在」有詳細說明者，在此書則僅數語道過。故非先讀「歷程與實在」似難明瞭此書中偶然流露之理論，然欲明瞭「歷程與實在」，又非先讀此書不可。此書於語言文字不能表露哲學思想處，雖再言之，若不勝其感慨者，然自文字之精斷言，此書實超過彼所著之其他各書。因之，未讀懷氏他書者，不妨先讀此書也。

「思想之方式」一書，由九篇演講合成。前六篇乃懷氏於一九三七年哈佛大學退修後在威斯理女子大學之演講。此六篇演講分爲兩部，一部論創造之衝動，（Creative Impulse）而以「重要」（Im portance）「表現」（Expression）及「理解」（Understanding）三概念爲討論之中心，另一部論活動，（Activity）則以「觀點」（Perspective）「歷程之形式」（Formsof Process）及「文化的宇宙」（CivilizedVniverse）三概念爲討論之中心。第七第八兩篇論自然與生命，乃懷氏一九三四年在芝加哥大學之演講稿，經有單行本發表。最後一篇爲「哲學之目的」，乃懷氏在哈佛一篇簡短之演說。（編者按：最後一篇已由張蔭麟君譯出載於本刊第八期）

在敍述「思想之方式」一書內容前，有一事不能不預爲讀者告，卽不能認本文之敍述爲系統式之敍述。所以然者，一由懷氏書不易爲系統式之敍述，二由懷氏此書亦自言非說明一種系統哲學。此書之目的全在將人類經驗中幾種普遍特性加以論究。此幾種經驗特性實人類於受指導的活動中所假定者。彼認一切系統化之思想皆須以假定開始。系統雖重要，然在系統化前，須先有會集之工作。會集一切意念，一切經驗，一切啓示之工作。因系統之成立，必有所排斥，有所遺棄，而哲學則不能有所遺。哲學之初步工作在會集而不在系

統化。（第二頁）懷氏對系統化之意見如此，故作者本文之敘述亦不求其系統化。讀者但視本文爲是書之讀後感，或不致失望耳。

「思想之方式」首先提出「重要」一辭，加以論究。懷氏觀著狀於吾人廣闊經驗下者，有兩種對立之觀念：一爲重要，卽重要之念，重要之感，及重要之假定；另一爲事實，（Matter-of-Fact）此重要與事實兩觀念，雖屬對立，而實彼此相需。重要不能無事實，事實乃重要之根據。重要之所以爲重要，卽由於事實之不可避免性。重要必有重要之事在。無事卽無重要之可言。在一無所有中必不能有所謂重要。故由重要之一念不能不引導吾人入於事實之一念。然事實亦不能無重要性。吾人之所以集中注意於某一事實者，卽以其重要故。不重要者，吾人不注意之。且事實至夥，吾人有限之智力欲加以應付，不能不有所擇。擇則須有「此勝於彼」之念，亦卽須有比較重要之念。無重要則事實無意義。是由事實之一念又不能不引導吾人復返於重要之一念。此爲重要與事實之彼此相需性。（第五頁及第九頁）

重要之感乃一切動物經驗之不能或缺者。人類實無法將重要之感加以排除。驅之去後，不旋踵而復回。例如，科學家皆自謂僅追求事實之客觀性，而不雜絲毫主觀判斷或興趣。實則此夢想耳。科學家於堅持科學思想之客觀性時，卽已要求其重要性矣。科學家賊於科學思想不感興趣或不覺重要，決不堅持其客觀性。已堅持之，已主張之，卽對之有興趣；亦卽已覺其重要。是以任何學說之主張，其本身卽爲重要之要求。於某一學說果無興趣，不過僅表示知之而已，決不主張之也。「吾人對眞理之熱誠實先假定興趣。卽長期之觀察亦先假定興趣之一念。因集中之注意，卽爲對無關係事件之忽視，而此[illegible]忽視則僅能以某一重要之感維持之。（十二頁）重要之感實結合於任何經驗之本身。如重要之感或興趣減低而失其優勢，則經驗將趨於平凡化而消失矣。

因此，科學上所謂純粹事實，乃人類抽象思想之勝利，而決不能認爲事實之眞相。事實無孤立者。蓋事實卽純粹之存在，而存在則必包含存在之環境及存在之各型。此一存在必包含其他存在。其他存在與此一存在相聯絡而又超過之。（第九頁）任何類型之任何事物皆以「聯絡性」（Connectedness）爲其要素。將事物與其他事物間之聯絡性加以抽象而認有所謂單一孤立之事實者，僅爲人類有限智力應付事實上不得已之舉。單一孤立之事實乃科學上之神話。（十二頁）人類思想不能包舉事實產生之整個環境，遂忽視其環境而考慮事實之本身，此種態度雖無可非議，然科學家應自知其限制，應自知此非事實之眞相。將事實與其他事實間之聯絡性忽視，或忽視事實之整個環境，實無異將事實之根本因素忽視。例如，園中一朵花，其爲事實，不僅一朵花已也，有枝，有葉，有根，有水土，有氣候，有日光，更有無數其他事物與此一朵花有關者。人類思想不能爲一朵花之故，而考慮與一朵花有關之一切，然決不能謂一朵花僅爲一

朵花，其他一切皆與此一朵花無關也。科學家之錯誤，卽在不自知其限制。須知科學上之抽象雖不可少，但不能認科學抽象之所得，卽爲事實之全貌。事實一經抽象，已失事實之眞。科學如網然，經過科學之網後，具體世界已從網孔中漏出矣。（二十五頁）

可見事實決不止於事實之本身。事實以聯結性爲其要素。任何一事實皆超出其本身，且事實亦不能與重要之感相離。事實之外有理想。有理想而後事實之發展方能有聲有色。無理想，無興趣，或無重要之形式，則人類歷史將無所謂語言，藝術，英雄主義與忠心。古式歷史學者之治歷史，徒以考據爲能事，徒以追求正確紀錄爲目標，心目中所注意者似亦爲純粹事實。但純粹事實如何可得？正確紀錄亦有限制，例如荷馬之於「伊里亞」，其關係卽頗爲隱約難明。荷馬與其徒衆或無寫作能力也，卽有此能力，亦未必所寫便爲「伊里亞」。一類此隱約難明之事，歷史紀錄上正不知多少。故十八世紀後之歷史學者，乃轉而注意於人類行爲之相續，注意於各型活動，各型心態，各型信仰等之描述。此吉朋氏之『羅馬興亡史』所以忽視考據者以此。且左右歷史進展之重要形式亦不止一種。近人思以一種重要之形式，或一種原因，如經濟原因而說明歷史者，錯誤亦在忽視事實之聯結性，忽視重要之各種形式也。（二十三至二十五頁）

總之，懷氏提出重要一辭之用意，在警告學者不當僅注意於事實，卽注意事實，亦不當忽視其聯結性或環境。純粹集中注意於事實，無異以「沙漠爲獨尊」。以「沙漠爲獨尊，」則無異以「一種亡命者之品德及一種修道院之品德」加諸吾人之學問，使吾人有意避免事實之聯結性而加以重視也。（廿七頁）

繼重要一辭，懷氏提出「表現」一辭。彼認表現須假定重要。表現之要求，乃謀將經驗中之重要者，散佈於環境中，使環境有所不同而已。然表現與重要亦有區別。重要視宇宙爲一元，表現視宇宙爲多元。重要不能以有限之個體爲限，如以此爲限，則重要失其爲重要。故在某一意義上，「重要乃由無限之內蘊於有限而得」。反之，表現則以有限之個體爲根據。表現「乃有限以其本身影響環境之活動。」「表現起源於有限，所代表者爲有限之內蘊於無限。（廿八頁）「故重要乃由宇宙之爲一而至宇宙之爲多；然表現則由宇宙之爲多而至宇宙之爲一。」（廿九頁）

表現已起源於有限，故表現必爲個人的。無所謂平均之表現或一般之表現。如平均得勢，則表現消失。自然律卽以平均之影響爲主。而表現則不如是。表現乃動物本性最簡單之特徵。任何生物皆有表現之要求。人類軀體乃人類表現之主要區域。此主要區域亦宇宙之一部，而不能與宇宙分離。宇宙內之任何一部，如此一部是表現之主要區域，則此一部爲有生命的。懷氏此種說明自認與極端的行爲主義相反。在行爲主義之學說內，不能有重要與表現兩辭。但懷氏謂如行爲主義者言行一致，必不感覺有反對其說之重要。「以行爲主義

者僅能行爲而已」（卅二頁）

人類中最顯著之表現爲語言。語言乃人類製造其與宇宙間可加控制之聯絡以成爲表現之工具者。此乃人類技巧上之勝利，其巧妙且超越現代之技術。（四十四頁）語言之作用有二：一在與他人對話，二在與自己對話。此後一作用常爲人所忽視。實則「語言乃由一人之過去而表現於一人之現在者。」（四十六頁）在每一語言中均含有歷史的傳統，均含有過去之經驗。由語言之表現而吾人過去之經驗乃能使之明晰於現在。故吾人清楚之記憶實爲語言之所賜。

在一切表現思想之方式中，語言誠最重要。因有人認語言即思想，而思想即語言。然此未免過甚其辭。如一句話即一思想，則另一句話爲另一思想，不同之語句，亦即爲不同之思想。如是，則語言上之翻譯如何可能，實成問題。例如，中國之語言與英國之語言，其字句之位置截然不同，如何可以翻譯之而認爲相同之思想？且吾人中常有感覺尋覓字句以表現觀念或思想之困難者。如字及字之位置即構成吾人之觀念或思想，則決無法說明吾人此種尋覓字句之困難。是以吾人應承認語言實非思想之要素。惟語言雖非思想之要素，然非語言則思想之保留，思想之憶起，思想之交換，及思想之彼此結合以成較高級之複雜性，均將大受限制。「人類文化乃語言之一種長成物，而語言則爲前進中之文化的產品。」思想自由之所以可能即由於語言，有語言然後吾人可不完全受當前之環境及形體所束縛。（四八頁至五十頁）故欲理解思想之各方式，吾人當努力闡述此產生語言文化之心理。

語言有兩種類型，一爲聞之語言，一爲見之語言，一爲說話，一爲文字。語言由說話而進於文字。文字之歷史至多不過萬年，其用爲思想之有效工具，則不過五六千年之事。至說話則其歷史直與人類本性同其悠久。說話乃構成人類本性主要因素中之一因素。人類之所以成其爲人類可謂即由於能說話。說話產生之初期，僅爲情緒之表現及信號二者間之變化，後則成爲此兩者之混合物。在說話之高度發展中，此三種特徵，即情緒表現信號及兩者之混合，皆經保留，惟文化進展，語言理智化，此三種特徵乃退居幕後，而失其重要地位。實則語言所假定者至多。語言之產生必與當前情境有關。不論其用爲信號，或用爲表現，語言實爲吾人在此一環境內對某一情境之反應。語言所傳達之意義實以當前現在之特殊性爲主要。例如人之言「鳥」者，殆指此時，此地，此一環境下之此一鳥而言。言「鳥」者決不泛指一切鳥。惟語言由說話變爲文字，此語言所假定之特殊環境乃被忽視。語言之意義遂成爲字典上之意義，不復與特殊環境發生關係。此種文字式之語言亦吾人抽象之結果。智力將語言所含之特殊環境加以抽象，乃得其字典上之意義。此種抽象語言實負產生人類文化之責。非此種語言，必無今日之文化。然此種語言亦有其危險。此

種語言，由其忽視所假定之特殊環境，常使吾人遠離當前世界之眞實，使吾人知有抽象而不知有具體，知有形式而不知有內容，知有靜止而不知有變遷也。（五十一至五十五頁）數千年來人類思想之方式受此種語言之影響特深。懷氏所以詳言之者，一有感於語言之難完全表達思想，二有感於抽象語言之足以影響思想。其主要用意在使吾人認識語言之限制，且應從語言所假定之特殊環境而認識語言之眞相。吾人雖不能不用語言以表達思想，然不能認語言即思想，吾人之思想有當在語言本身之外而尋求者。

論表現後，懷氏進而討論理解，彼認一完全之理解非人類有限智力所能及。一完全之理解乃宇宙全體之完全認識。生也有涯，知也無涯，此完全認識，如何可得？故吾人之所理解者乃事物之有限方面，乃事物之某幾觀點。至事物之全部觀點則包含一無限而超出有限智力之外。例如，綠之爲綠，吾人所知者乃綠之某幾觀點。然綠在宇宙之另一時代及另一自然律下，其爲何狀則超出吾人現在之想像。但人類理解增進後，能深見自然之另一可能時，則綠在另一時代之狀況，亦非絕對不可想像者。（五九頁）

所謂理解有兩種方式：一爲事物組合之理解，一爲事物影響環境之理解，或一爲內在之理解，一爲外在之理解。自前者言，如事物爲一種組合，則知此種組合之成分，即爲對此一事物之理解。自後者言，知此一事物如何影響環境，亦即爲對該一事物之理解。前者視事物爲結果，後者視事物爲原因。此兩種理解之方式乃互相假定，缺一不可者。

理解有三種必要之因素：一爲深入，一爲完成，一爲生長。吾人不能僅視理解爲一完成靜止之心態。理解必含一種深入之歷程。完成與深入同爲理解之兩方面，同入於吾人思想之方式。有完成之感而無深入之感，吾人之知識不能認爲圓滿。於某一事物之理解覺其完成，此爲成功之表示，亦爲獲得意義之表示。然此種完成實假定某一尙未說明之環境，而等候吾人之說明。吾人之理解雖限於有限，然「任何有限之知識則常含一無限之聯繫。」例如吾人於當前一桌之理解，雖限於此一桌，然此一桌仍有未說明之環境而有待於吾人之說明。理解有完成而不能無深入者以此。所謂深入者，即深入於未說明之環境而擴大吾人之理解。近代科學之專門化，一方面雖爲思想發展上所必要，一方面則足以限制吾人之理解。因某一物之理解決不限於某一面，而尙有無窮之其他方面。故必有深入，然後理解乃能長成，乃能擴大。深入之感實與理解之長成有關。有完成而無生長之感，則此爲失於理解，亦即爲失於覺察此一物與他物間未說明之關係。但有深入而無完成之感，亦爲失於理解。因無完成，則此種深入將缺少意義，缺少成功。（六六頁）故深入，完成與生長均爲理解所必需。

完成之感產生於理解中之自明。（Self-evidence）事實上，自

明卽爲理解。哲學之全部努力應爲表露根本眞理之自明。哲學乃謀將事物本性之重要證據使之明顯。哲學上所謂「證明」（Proof）應使之減少至最低限度。證明如不能產生自明，則將產生無理解之行動。例如，邏輯。邏輯證明必根據前提，而前提則須根據證據，無證據則無前提，無邏輯。一切理解卽須以事物本性之證據爲根據。哲學之主要目的，卽在使此種證據自明。故嚴格言之，哲學乃不能證明者。「哲學非爲自明，則此非哲學。」哲學志在產生自明。此目的雖不能達，然一切哲學上之推論，皆爲此種目的不完全之徵象。「哲學之目的純在顯露而已。」（六七頁）然哲學之最大困難卽在語言之失敗。語言常在直覺之後，不能與直覺等。哲學之困難在表現此自明者。吾人通用之語言多不能表達吾人之理解。哲學之努力卽在尋求通用之語句以表現詩人生動之啓示。故「哲學實與詩相近。」（六八頁）

懷氏於理解一章，涉及之點尚多。茲不能詳述。彼之主要目標在擴大吾人之理解，認吾人之理解應深入於事物與有關係之一切，應深入於未知及未經驗者。彼認此爲偉大經驗之要素。理解不當爲科學之抽象所囿，以抽象所除去者，卽事物環境之說明。抽象所促進者爲科學。所損害者爲哲學。此治哲學者所當深省者也。

重要，表現，理解三概念之要點，約如上述。作者於上述三概念之敍述稍詳，所以然者，一由此三概念似爲懷氏他書所未言，二由此三概念或爲一般讀者所易解。以後各章，懷氏轉而敍述哲學上之專門問題，其義蘊多見於「歷程與實在」一書，作者不思於此多所敍述。例如，第四章論「觀點」所討論者，爲變與恆之問題，爲形式與歷程之問題，爲現實與潛能之問題等。彼之主要用意在反對哲學上所謂固定不變之形式，如柏拉圖之理型。柏拉圖以理型或形式爲固定不變，獨立自存，且爲完全之實在。此在懷氏，極不謂然。彼認形式與本上必與外乎本身之物有關。形式不能有絕對之實在，亦卽不能無外乎本身之涵蘊。所謂形式界實卽潛能界（Realm of Potentiality）而潛能則必有其外在意義。潛能必與生命與運動有關，必與希望恐懼及意向有關，必與欲望有關，必與現實之發展有關。此現實乃所以實現形式而又多於形式者。簡言之，潛能必與過去，現在及未來有關。如形式非潛能，如形式無生命與運動及欲望等，則理型界與現象界如何可以溝通，實成問題。故決不能有固定不變之形式，亦決不能有獨立自存之形式。任何形式必需要其他。蓋眞實非卽自存之謂。此一實在必需要他一實在。在存在之各型中，如現實與潛能，卽彼此相需。現實乃潛能之顯現，而潛能則爲現實在事實上或概念上之形容。（九五及九六頁）形式爲潛能，則形式乃歷程之形式，而非靜止之形式。第五章遂繼而討論「歷程之形式，」其大意仍不外注重形式之遷流性，注重存在之歷程。認存在與歷程不能分離。於歷程一辭之分析至詳。茲不贅。

第六章以「文化的宇宙」爲題，而討論者實以否認「官覺經

驗」（Sense-experience）或「清晰意識」（Clear consciousness）之重要性爲也。彼認「官覺經驗」非吾人經驗中之主要因素。吾人之「官覺經驗」，如見聞等，可有可無。其有其無，於吾人之生命，均無所損。例如，聾者盲者，生存如故。且一日之中，吾人經驗亦非皆爲見聞所佔。吾人固有醒時，然亦有昏昧時，有玄想時，更有睡眠時。（一五三頁）經驗中之大部份實以「隱約難明」或所謂「空泛」（Vagueness）者爲主要，而清晰之經驗或意識，乃其偶然者。經驗中之因素，除官覺所及之色聲等覺外，尚有情緒，有希望，有恐懼，有愛惜等，此皆不能謂比色聲等爲次要，而得之於色聲者。例如吾人之身體經驗實爲存在之基礎，而身體經驗卽非以清晰之感覺資料爲主。健康之身體，其內部活動，卽極少可供感覺資料者。如有之，則身體非健康，而有請醫生之必要。如痛苦之感覺是。且人以目見，而不自見其目，則身體經驗中非官覺所得者，豈不至夥？（一五六頁）故存在之認識，不當僅以官覺爲主。自休謨以來，僅以「官覺經驗」爲認識存在之唯一工具者，其錯誤在此。須知「清晰之意識分別乃人類存在上之偶然事件。此可使吾人爲人，而不能使吾人存在。此爲人性之要素，然爲吾人存在之偶性。」（一五八頁）

第七第八兩章論自然與生命。其大意在打破天人之分，心物之別。認過去哲學與科學之離天人，踞心物者，皆屬錯誤。以自然論，自然豈無生命者？常識與科學常認自然僅爲物質所構成。所謂物質，乃一粒一粒，固定同一，而佔領空間者。物質與物質間之根本關係，僅爲空間的。物質之移動，卽爲空間關係之變化。且除此種變化外，別無其他。物質所含僅爲空間性，及作一切性質之支持者。此種自然觀，卽爲懷氏所反對。（一八〇頁）懷氏認如是之自然，不惟剝奪一切次性，如色聲等，且亦剝奪一切意義與價值。實則，自然之爲物，卽置生命於不論，其根本亦非物質與空間。自然之根本乃活動與歷程。「自然乃一切活動內在關係之劇場。一切事物在變遷中，活動及其內在關係亦在變遷中。」（一九一頁）自然決非死的物質所成。除活動與歷程外，不能有所謂物質與空間。且嚴格言之，自然與生命乃不能分離者。自然乃充滿生命之自然，生命亦充滿自然之生命。非自然與生命結合爲一，吾人固無法理解自然，亦無法理解生命。（二〇五頁）例如，以吾人之生命言，吾人不謂生命在吾身耶？然吾人之身體與自然，其界劃何在？何處爲吾人身體之起點？何處又爲吾人身體之終點？在吾人之一呼一吸間，生命與自然已交織爲一，不可分別。「吾人在宇宙中，宇宙在吾人中。」（二二七頁）無無生命之自然，亦無無自然之生命。天人合一，心物凝結，事物眞相，實如是耳。

「思想之方式」一書，作者理解所得，大要止此。此書涉及之問題雖廣，其主要作用，實在說明語言之限制，及說明語言所以影響思想者。懷氏認數千年來哲學界之思想方式，殆以抽象語言爲楷模。以文字一字一字有獨立之意義，遂以事物亦有一物一物獨立之存在。

與文字有句，每句有點，句與句間若可分離而理解，遂以為事物與事物間，亦可分離而理解。以抽象文字無生命與運動，遂以為具體事物亦無生命與運動。思想方式受語言影響之痕迹，殆於隨處可見。思想之出路，或哲學之出路，即在如何擺脫語言之影響及其限制而已。此或為懷氏是書最重要之教訓也。